AN ANALYTICAL, COMPARATIVE AND SOCIOLOGICAL STUDY OF PANJ KHAND IN GURU NANAK'S JAPUJI

Revised Thesis
SUBMITTED FOR THE DEGREE OF
Doctor of Philosophy
IN THE FACULTY OF LANGUAGES
PANJAB UNIVERSITY
CHANDIGARH
1984

Ram Singh

ਭੂਮਿਕਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾ ਸੂਚੀ

ਭੂਮਿਕਾ

ਪੰਜ ਖੰਡ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਚਨਾ "ਜਪੁ"(ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ) ਦਾ ਭਾਗ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਅੱਠਤੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ, 34-37, ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਇਹ ਰੱਖੇ ਹਨ - ਧਰਮ ਖੰਡ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ, ਸਰਮ ਖੰਡ, ਕਰਮ ਖੰਡ, ਸਚ ਖੰਡ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਗੂੜ੍ਹ ਅੰਗ ਹੈ। ਅਨੇਕਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ, ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਤੇ ਅਨੁਵਾਦਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਖੋਹਲਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਵਿਵੇਚਨ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਖੰਡਾਂ ਬਾਰੇ ਮਤ-ਭੇਦ ਵੱਡੀ ਮਾ-ਤਰਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਲਈ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਇਕ ਵੰਗਾਰ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਉੱਤੇ ਸੰਪੂਰਣ ਪੁਸਤਕਾਂ ਭੀ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਹਥਲਾ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਭੀ ਇਸੇ ਲੜੀ ਦਾ ਇਕ ਮਣਕਾ ਹੈ। ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਮਹਤਵ ਤੇ ਕਠਨਾਈ ਉਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੀ ਲੇਖਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਸਵਿਸਤਾਰ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਜਾਗੀ ਹੈ।

ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਮਹਤਵ ਕਿਉਂ ਵਡਾ ਹੈ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਤਾਂ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਕੋਈ ਲੇਖਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਲਈ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਕਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਪਣਾਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਇਸ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਅੰਤਲੇ ਖੰਡ, ਸੱਚ-ਖੰਡ, ਦੇ ਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਦਿਤ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਭੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਪ੍ਰਤਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਨੇਹ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਗੁਰੂ ਬਾਣੀ "ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟਿ" ਵਿਚ ਸਿਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਸੌਦੇ ਦੇ ਵਪਾਰੀ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਉੱਤਰ ਹੈ-ਸੱਚ ਦਾ:-

ਗੁਰਮੁਖਿ ਖੋਜਤ ਭਏ ਉਦਾਸੀ
ਦਰਸਨ ਕੈ ਤਾਈ ਭੇਖ ਨਿਵਾਸੀ।
ਸਾਚ ਵਖਰ ਕੇ ਹਮ ਵਣਜਾਰੇ।
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਉਤਰਸਿ ਪਾਰੇ।

ਸੱਚ ਦਾ ਵਾਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਦੋ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ— ਸੱਚ ਨੂੰ ਖ਼੍ਰੀਦਣਾ ਤੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਵੇਚਣਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਸੱਚ ਦੀ ਭਾਲ ਭੀ ਕਰਦੇ ਸਨ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਭੀ। ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਲੰਮੀਆਂ "ਉਦਾਸੀਆਂ" ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦੇ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ ਸਨ ਜੋ ਸੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹੋਣ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਸੱਚ ਤਕ ਨਾ ਪੁਜ ਚੁੱਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਣ ਦੀ ਲੋਚਾ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਲੋਚਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਸੀ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨਾ। ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਿਖਰ ਨੂੰ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ "ਪਾਰ ਉਤਾਰਾ" ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ "ਸਚਿਆਰਾ" ਬਣਨ ਲਈ ਸੇਧ ਤੇ ਸਿਖਲਾਈ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਪਾਸ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਇਹ ਸਿਖਲਾਈ ਲੈਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਹਿਲੇ ਸੱਚ ਦਾ ਪਿਆਰ ਜਾਗ ਪਿਆ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਸੂਲ ਭੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ:—

ਸੁਣਿ ਸੁਆਮੀ ਅਰਦਾਸਿ ਹਮਾਰੀ ਪੂਛਉ ਸਾਚੁ ਬੀਚਾਰੋ।
ਰੋਸੁ ਨ ਕੀਜੈ ਉਤਰੁ ਦੀਜੈ ਕਿਉ ਪਾਈਐ ਗੁਰਦੁਆਰੋ।
ਇਹੁ ਮਨੁ ਚਲ ਤਉ ਸਚ ਘਰਿ ਬੈਸੈ ਨਾਨਕ ਨਾਮੁ ਅਧਾਰੋ।
ਆਪੇ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਏ ਕਰਤਾ ਲਾਗੈ ਸਾਚਿ ਪਿਆਰੋ।

ਜੀਵਨ-ਸਮੱਸਿਆ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸੱਚ ਦੀ ਲਗਨ ਉਪਜਾਏ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਆਪੇ ਮਿਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ ਉਤੇ ਭੀ ਇਹੀ ਅਸੂਲ ਘਟਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਅਨਿਆਂ ਹੇਠ ਦੱਬੀ ਹੋਈ ਜਨਤਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਹੱਲ ਲਈ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਨਿਆਂ ਲਈ ਉਤਕੰਠਾ ਜਾਗ ਪਵੇ। ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਲਈ ਹੂਕ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ, ਆਪ ਇਸ ਹੂਕ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਬਣਦੇ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ "ਸੱਚੁ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ:—

ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ।
ਕੂੜੁ ਅਮਾਵਸ ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ।
ਹਉ ਭਾਲਿ ਵਿਕੁੰਨੀ ਹੋਈ। ਆਧੇਰੈ ਰਾਹੁ ਨ ਕੋਈ।

ਸੱਚ ਉਤੇ ਉਚੇਚਾ ਮਹਤਵ ਦੇਣ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਵੀਨ ਜੁਗ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹਨ। ਸੱਚ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਬੋਧਿਕ ਮੰਡਲ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ, ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਸਦਕਾ ਉਹ ਸੱਚ ਮੁੱਚ ਆਧੁਨਿਕ ਹਨ। ਸੱਚ ਬਾਰੇ ਜੋ ਧਾਰਨਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਚਿਰੋਕਾਲ ਤੋਂ ਮੱਠੀ ਪਝਮੱਠੀ ਆ ਰਹੀ ਸੀ, ਇਨ੍ਹਾਂ ~~ਵਰਜਿਆਂ~~ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਨਿਖਾਰ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਛੁੱਟ, ਉਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਕਲਾਤਮਕ ,ਵਿਦਿਅਕ, ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖਾਂ ਤਕ ਇਸ ਦਾ ਪਸਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਭ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਬਲਵਾਨ ਹੋਣ ਤੇ ਜੀਵਨ-ਗਤੀ ਤੇਜ਼ ਹੋਣ ਨਾਲ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸੰਭਲਣ ਤੇ ਵਿਗਸਣ।

ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸੁਚੱਜੇ ਸਾਧਨ ਤਜਵੀਜ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਨਾਮ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਸਰਲ ਤੇ ਸੰਕੋਚਵੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ, ਸਾਰਥਕ ਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਸੰਕਲਪ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਨਾਂ ਹੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਨਾ ਇਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਪੱਖ ਹੈ। ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰਚਨਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਾਰੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਕਈ ਬੜੇ ਨਿਰਣਾਜਨਕ ਕਥਨ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਿਲਸਿਲੇਵਾਰ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਨਹੀਂ

ਬਣਾਇਆ, ਅਰਥਾਤ ਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਦਲੀਲਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ, ਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਹੋਰਨਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਸਾਧਨਾ-ਪੱਖ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਉਘਾੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਅੰਸ਼ ਜਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਉਪਯੋਗੀ ਅੰਸ਼ ਜਾਂ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਂਝਿਆਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹੋ ਸਾਂਝਾਪਣ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਭੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਲੱਛਣ ਭੀ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਹੋਏ ਹਨ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਭੀ ਪਰਸਪਰ ਹੈ, ਤੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜੇ ਭੀ ਉਲੀਕੇ ਗਏ ਹਨ।ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਤਰਤੀਬ ਦੇ ਕੇ ਸੰਖਿਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੇਟਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਈ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਤਾਂ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖੀਏ ਤਾਂ ਇਕ ਐਸੀ ਸੀਮਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼ ਕੀਤਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਸਹੀ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਉਖੜ ਜਾਣ ਦਾ ਤੌਖਲਾ ਘਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਨੂੰ ਲਿਖਦਿਆਂ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਹਮੇਸ਼ਾ ਧਿਆਨ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਹੋਰ ਭਾਗਾਂ ਤੋਂ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਕਈ ਘੁੰਡੀਆਂ ਖੁਲ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ।

(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਜਪੁਜੀ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਪੰਜ ਖੰਡ, ਇੱਕਠੇ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਨਾਵਾਂ ਹੇਠ ਤੇ ਇਸੇ ਤਰਤੀਬ ਵਿਚ, ਦੋਬਾਰਾ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਆਏ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਨਿਵੇਕਲਾਪਣ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮਹਤਵ ਤਾਂ ਵਧਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਪੰਜ ਖੰਡ ਦੋਬਾਰਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਸਹੂਲਤ ਹੁੰਦੀ। ਫੇਰ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਆਏ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੋਰ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਵਾਚਿਆਂ, ਜੋ ਲਾਭ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਲੈਣ ਦਾ ਕੁੱਝ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ "ਧਰਮ, "ਗਿਆਨ", "ਸਰਮ", ਆਦਿਕ ਪਦ ਅਨੇਕਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰਕੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਨਾਲ ਢੁਕਵੇਂ ਅਰਥ ਲਭਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਕਾਫ਼ੀ ਦੀਰਘ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਗਮ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੀਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਝਿਜਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਆਤਮਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਤੁੱਛ ਜਤਨ ਵਿਚ ਉਹ ਜਿੰਨਾ ਕੁ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਿਆ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਵੱਧ ਹੋਰ ਸਫਲਤਾ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ।)

ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਲੇਖਕ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਹੋਰ ਪਵਿੱਤਰ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਗੀਤਾ, ਅੰਜੀਲ, ਕੁਰਾਨ, ਆਦਿਕ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਲੈਣ ਤੋਂ ਭੀ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਲੇਖਕ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੋਂ ਲਏ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਨਾਲ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਸਹੂਲਤ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਬਾਕੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਰ ਪਵਿਤ੍ਰ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਭੀ ਇਸ ਸਹੂਲਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹੀ ਹਨ, ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੇ। ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਪਾਲਣ ਵੇਲੇ ਕੁੱਝ ਸਹਾਇਤਾ ਰਹੱਸਵਾਦ ਉਤੇ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਤੋਂ ਭੀ ਲਈ ਗਈ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਣ ਵੇਲੇ

ਚੁਕੰਨਿਆਂ ਜ਼ਰੂਰ ਰਹਿਣਾ ਪਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉਤੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਐਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹਾਵੀ ਨਾ ਹੋ ਜਾਣ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਨੁਹਾਰ ਛਿਪ ਹੀ ਜਾਏ।

ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਨਾਲ ਇਕ ਅਧਿਆਪਕ ਦੇ ਨਾਤੇ ੨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਾਲਾਂ ਤਕ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਅਵਸਰ ਨੇ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਅਨ ਲਈ ਜੋ ਸਮਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਸਹੂਲਤਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਉਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਖੋਜ ਕਰਨ ਦਾ ਹੌਸਲਾ ਪਿਆ। ਉਹ ਇਸ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ, ਖਾਸ ਤੌਰ ਉਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਮੁਖੀ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਦਾ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿਤੀ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਲੇਖਕ, ਦੀ ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਧਾਰਨ ਦੀ ਬੇਨਤੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ। ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਸਹੀ ਲੀਹਾਂ ਉਤੇ ਤੁਰਨ ਲਈ ਜੋ ਸੁੱਚਜੀ ਅਗਵਾਈ ਦਿੱਤੀ ਉਹ ਬਹੁਤ ਲਾਭਦਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਦੈਵਨੇਤ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੇਹਾਂਤ ਹੋ ਜਾਣ ਨਾਲ ਇਸ ਅਗਵਾਈ ਦਾ ਕਾਰਜ ਨਿਬੰਧ ਮੁਕੰਮਲ ਤਕ ਜਾਰੀ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਲਈ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਨੇ ਡਾ. ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਨਿਯੁਕਤੀ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਕੀਮਤੀ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਸੀ ਹੋਈ ਵਿਦਵਤਾ ਤੇ ਨਿਖਰੇ ਹੋਏ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਲੇਖਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਗੁੰਝਲਾਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਤੇ ਲਿਖਣਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਸੁਆਰਨ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਕੇਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ । ਇਸ ਨਿੱਗਰ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਲੇਖਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਿਣ ਕਦੀ ਚੁਕਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਡਾ: ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਦੇ ਸੋਧੇ ਹੋਏ ਖਰੜੇ ਦੇ ਨਿਗਰਾਨ ਬਣਨ ਦੀ ਲੇਖਕ ਦੀ ਬੇਨਤੀ ਪਰਵਾਨ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਨਿਵਾਜਿਆ ਹੈ।

ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ

ਵਿਸ਼ਾ-ਸੂਚੀ

ੳ-.-.-

ਨੋਟ: 1. ਇਸ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਜਾਂ ਅਨੁਵਾਦਕਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਆਏ ਹਨ। ਪੈਰ-ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲੇ ਅਜਿਹੇ ਕਰਤਾ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬਰੈਕਟ ਵਿਚ 'ਟ' ਜਾਂ 'Tr.' ਲਿਖ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਨਾਂ ਬਾਰ ਬਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ।

ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ:-

1. ਉਤਮ ਸਿੰਘ(ਟ) = ਉੱਤਮ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਚੰਡੇਰਾ ਜਪੁ।
2. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਟ) = ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ ਸਟੀਕ।
3. Gursharan Singh(Tr)= Gursharan Singh Bedi, The Psalm of Life.

2. ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣ ਲਈ ਕਰਤਾ ਦੇ ਨਾਂ ਅਗੇ(ਵਿ) ਜਾਂ (C) ਲਿਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

3. ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਵਲੋਂ ਪੰਜ ਪੁਸਤਕਾਂ ਛਪੀਆਂ ਹਨ - Buddhism, Hinduism, ikhism, Islam, Christianity ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਲੇਖ ਹਨ। ਹਵਾਲੇ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਲੇਖ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਦੇ ਕੇ ਅੱਗੇ ਬਰੈਕਟ ਵਿਚ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਨਾਂ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

4. ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਖੇਪ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਤੇ ਹਨ:-

ੳ) ਆਦਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ...ਆ.ਗ੍ਰੰ., (ਅ) Ibid. ਓਹੀ (ੲ) Supra.. ...ਪਿੱਛੇ (ਸ) Infra.. ...ਅੱਗੇ (ਹ) p. ਪੰ. (ਕ) pp. -ਪੰ.

ਬਾਕੀ ਕੌਮਾਂਤ੍ਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ, ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਣ ਦੀ ਕਿਧਰੇ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਪਈ।

-.-.-

ਕਾਂਡ 1: 'ਬੀੜ' ਦੇ ਅਰਥ

ਕਾਂਡ 1.

"ਖੰਡ" ਦੇ ਅਰਥ

ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਨਾਵਾਂ, ਧਰਮ, ਗਿਆਨ, ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਸ ਸਾਂਝੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਇਹ ਅੰਗ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ 'ਖੰਡ', ਉਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਅਸੀਂ ਕੋਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਖੰਡ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਫੇਰ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ। ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਨਿਰਣਾ ਦਿਆਂਗੇ।

ਕੋਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਖੰਡ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ:-

(ੳ) ਖੰਡ ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ। ਆਮ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲ ਚਾਲ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਜੋ ਅਰਥ ਹਨ - ਚੀਨੀ - ਉਹ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ ਪਰ ਇਹ ਅਰਥ ਭੀ ਪੁਰਾਣੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਕਲਪਦ੍ਰੁਮ(ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਕੋਸ਼) ਵਿਚ "ਹਠ ਯੋਗ ਪ੍ਰਦੀਪਕਾ" ਤੇ "ਭਾਵ ਪ੍ਰਕਾਸ਼" ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਇਹ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਹੋਰ ਅਰਥ ਇਉਂ ਦੱਸੇ ਹਨ -

ਟੁਕੜਾ (ਬੱਦਲਾਂ ਦੇ ਖਿੰਡਣ ਦਾ ਕਾਵਿਕ ਵਰਣਨ ਦੇਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ)।

(ਅ) ਪੰਡਿਤ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨਰੋਤਮ ਨੇ ਭੀ "ਗ੍ਰੰਥ ਗਿਰਾਰਥ ਕੋਸ਼" (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਕੋਸ਼) ਵਿਚ ਖੰਡ ਦੇ ਅਰਥ ਟੁਕੜਾ ਹੀ ਕੀਤੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦੱਸਿਆ ਹੈ।

(ੲ) ਬੀ.ਆਰ. ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਜਰਮਨ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ (1855) ਵਿਚ ਖੰਡ ਦੇ ਕਈ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹਨ:-

1. ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਿਕ ਅਰਥ - ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੁਕਸ ਵਾਲਾ, ਜਿਵੇਂ, ਖੰਡ-ਚੱਕਰ = ਨਾਕਸ ਪਹੀਆ (ਵੈਦਕ ਸੂਤਰ)
2. ਇੱਕਠ, ਜਿਵੇਂ, ਵਣ-ਖੰਡ = ਜੰਗਲਾਂ ਦਾ ਇੱਕਠ, (ਮਹਾਂ ਭਾਰਤ)
3. ਟੁਕੜਾ, ਹਿੱਸਾ, ਜਿਵੇਂ, ਸੈਲ-ਖੰਡ = ਪਹਾੜ ਦਾ ਹਿੱਸਾ, (ਰਾਮਾਇਣ)
   ਰਜੂ-ਖੰਡ = ਰੱਸੀ ਦਾ ਟੁਕੜਾ (ਭਾਗਵਤ ਪੁਰਾਣ)
4. ਇਲਾਕਾ - ਜਿਵੇਂ, ਕਾਂਸ਼ੀ-ਖੰਡ, ਉੱਤਰ-ਖੰਡ.[1]

---

1. ਸ਼ਬਦ ਕਲਪਦ੍ਰੁਮ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਜਰਮਨ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਵਿੱਚੋਂ ਲਏ 'ਖੰਡ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਲੇਖਕ, ਆਪ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਡਾ. ਸਿੱਧੇਸ਼ਵਰ ਵਰਮਾ ਜੀ ਦਾ ਰਿਣੀ ਹੈ। ਹਥਲੀ ਖੋਜ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੋਰ ਭੀ ਬਹੁਤ ਅਗਵਾਈ ਤੇ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇ ਕੇ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਨਿਵਾਜਿਆ ਹੈ।

(ਸ) ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ(ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਕ੍ਰਿਤ ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ,1960):-
ਖੰਡ.ਸੰਗਯਾ-ਖੰਡਾ.ਖੜਗ."ਪੀਓ ਪਾਹੁਲ ਖੰਡਧਾਰ ਹੁਇ ਜਨਮ ਸੁਹੇਲਾ"(ਗੁਰਦਾਸ ਕਾਵਿ) 2.ਸੰ.
ਟੁਕੜਾ ."ਖੰਡ ਖੰਡ ਕਰਿ ਭੋਜਨੁ ਕੀਨੋ." (ਸੋਰ ਰਵਿਦਾਸ) 3. ਦੇਸ਼ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ,"ਨਉ ਖੰਡ
ਪ੍ਰਿਥਮੀ ਫਿਰੈ ਚਿਰ ਜੀਵੈ" (ਸੁਖਮਨੀ)

4. ਕਮੀ,ਘਾਟਾ, ਨਯੂਨਤਾ."ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਨਾਹੀ ਕਿਛੁ ਖੰਡ" (ਸੁਖਮਨੀ)

5. ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਹਿੱਸਾ.ਭਾਗ ।

6. ਅਬਬਾਡ੍ਰਿਨ.ਦੇਸ਼."ਕੰਦ ਮੂਲ ਚੁਣ ਖਾਵਹਿ ਵਣ ਖੰਡ ਵਾਸਾ".

7. ਸਫ੍ਰੈਦ ਸ਼ੱਕਰ, ਚੀਨੀ."ਸਕਰ ਖੰਡ ਨਿਵਾਤ ਗੁੜ"(ਸ.ਫਰੀਦ)

8. ਕਾਂਡ .ਭੂਮਿਕਾ.ਦਰਜਾ .ਮੰਜ਼ਲ" ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨ ਪਰਚੰਡੁ" (ਜਪੁ)

9. ਖੰਡੇ ਦਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤਧਾਰੀ ਸਿੱਖ" ਤ੍ਰੈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਮ ਸਿੱਖ ਹੈ ਸਹਜੀ ਚਰਨੀ ਖੰਡ"(ਰਤਨਮਾਲ)

10. ਖੰਡਨ -ਸ੍ਰੰਨਪ੍ਰੰਸਕ.ਚੀਜੜਾ .

(ਹ) ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼(ਖ਼ਾਲਸਾ ਟ੍ਰੈਕਟ ਸੁਸਾਇਟੀ,ਦੂਜੀ ਵਾਰ):-
1. ਖੰਡ(ਸੰ:) ,ਹਿੱਸਾ,ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਹਿਸੇ ਜੋ ਨੌ ਜਾਂ ਸਤ ਮੰਨੀਏ ਹਨ।
ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਕ ਇਕ ਦੀਪ ਦੇ ਨੌ ਖੰਡ ਦਸਦੇ ਹਨ।
2. ਪੰ: ਖੰਡ, ਹਿੰਦੀ ਖਾਂਡ

(ਕ) ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪਟਿਆਲਾ,(1970):-
ਖੰਡ - 1. ਟੁਕੜਾ, ਹਿੱ ਸਾ,ਭਾਗ
2. ਕਾਂਡ, ਬਾਬ
3. ਇਲਾਕਾ,ਦਰਜਾ
4. ਮੰਜ਼ਿਲ-ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨੁ ਪਰਚੰਡੁ (ਜਪੁ)
5. ਅਸਥਾਨ ,ਜਗਾ,ਪਾਸਾ,ਥਾਂ, ਕੰਦ ਮੂਲ ਚੁਣਿ ਖਾਵਹਿ ਵਣਖੰਡ ਵਾਸੈ(ਵਾਰ ਮਾਝ ਮ.੧)
6. ਕਸਰ ,ਟੋਟਾ, ਕਮੀ, ਘਾਟਾ -ਅਬਿਨਾਸੀ ਨਾਹੀ ਕਿਛੁ ਖੰਡ(ਸੁਖਮਨੀ)
7. ਧਾਰਾ

ਖੰਡ ਮੰਡਲ -ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਦਾ ਅੱਧਾ ਭਾਗ,ਹਿਸਾ-ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ (ਜਪੁ)

(ਖ) ਬ੍ਰਹਤ ਹਿੰਦੀ ਕੋਸ਼,(ਬਨਾਰਸ,1944):-
ਪੁ.(ਸੰ.) ਟੁਕੜਾ;ਭਾਗ; ਗ੍ਰੰਥਕਾ ਵਿਭਾਗ; ਦੇਸ਼; ਸਮੂਹ; ਸਮੀਕਰਣ ਕੀ ਏਕ ਕ੍ਰਿਆ
(ਗਣਿਤ) ;ਖਾਂਡ;ਚੀਨੀ; ਕਾਲਾ ਨਮਕ; ਰਤਨ ਕਾ ਏਕ ਦੋਸ਼(ਲਿਪੀਅੰਤਰ)

(ਗ) **The Panjabi Dictionary, Maya Singh, Language Department, Panjab (1961).**

Khand s.f. Sugar (unrefined) - s.m.(s) side, quarter, region, apartment, part, piece, one of the nine sections of the world (as reckoned by Hindus) chapter, section (of a book).

(ਘ) ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ ਭੰਡਾਰ, ਬਿਸ਼ਨਦਾਸ ਪੁਰੀ, (ਲਾਹੌਰ, 1922):

ਖੰਡ, ਸ: -ਗੰਨੇ ਆਦਿਕ ਦਾ ਰਸ ਸੁਕਾ ਕੇ ਆਟੇ ਵਾਕਰ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ

ਪੁ:-ਪਾਸਾ, ਥਾਂ, ਹਿੱਸਾ, ਟੋਟਾ।

(ਙ) ਪ੍ਰਾਮਾਣਿਕ ਹਿੰਦੀ ਕੋਸ਼, ਰਾਮਚੰਦ੍ਰ ਵਰਮਾ (ਬਨਾਰਸ, 2008 ਬਿ)

ਖੰਡ -ਪੁ0(ਸੰ0)

1. ਕਾਟ ਕਰ ਅਲਗ ਕੀਤਾ ਹੂਆ ਭਾਗ ; ਟੁਕੜਾ
2. ਕੁਛ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਰਯੋਂ ਕੇ ਲੀਏ ਵਯਵਸਥਿਤ ਰੂਪ ਸੇ ਕੀਆ ਹੂਆ ਵਿਭਾਗ(ਡਿਵੀਜ਼ਨ)
3. ਭਾਰਤੀਆ ਆਚਾਰੀਓਂ ਕੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਕੇ ਨੌ ਵਿਭਾਗ . . .
4. ਨੌ ਕੀ ਸੰਖਿਆ ਕਾ ਸੂਚਕ ਸ਼ਬਦ
5. ਖਾਂਡ, ਕੱਚੀ ਚੀਨੀ
6. ਵਿਧੀ ਵਿਧਾਨ ਮੇਂ ਕੋਈ ਧਾਰਾ ਯਾ ਉਪਧਾਰਾ ਕਾ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤ੍ਰ ਅੰਸ਼(ਕਲਾਜ਼)

ਕੋਸ਼ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕਿਹੜੇ ਢੁਕਵੇਂ ਹਨ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਖੰਡ' ਦੇ ਅਰਥ

ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਦਲਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਦਵਾਨ ਆਪਣੇ ਬੌਧਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਥ ਜਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਿਛੋਕੜ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਜੁਗ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਕਾਫ਼ੀ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਜੁਗ(ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਤੇ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ) ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਕੇ ਵੇਦਾਂਤ ਤੇ ਯੋਗ, ਪ੍ਰਧਾਨ ਮਤ ਹੁੰਦ ਵਿਚ ਜੋ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਟੀਕੇ ਲਿਖੇ ਗਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਵਲੀ ਦਾ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਅਭਿੱਜ ਰਹਿਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਸੀ। ਆਧੁਨਿਕ ਜੁਗ ਦੇ ਆਰੰਭ ਹੋਣ ਨਾਲ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲੇ। ਭਾਵੇਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ਾ ਰਹੱਸਵਾਦ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ-ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚ ਪਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਵੱਧ ਤੋਂ

ਵੱਧ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤਰਕ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਰੁੱਚੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲ ਪਰਿਚਿਤ ਚਿੰਤਕ, ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਝਰੋਖੇ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ, ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਲ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਇਕ ਮੌਲਿਕ, ਨਵੇਕਲਾ ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਤੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਨਿਖਾਰਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਦੇ ਵੀ ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਚਾਰ-ਸਮੂਹ ਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਐਸੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਕਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ-ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਭਾਗ ਦਾਖ਼ਲ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ।[1] ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਖ਼ੁਦ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੂਚਕ ਸ਼ਬਦ-ਧਰਮ, ਗਿਆਨ, ਸਰਮ, ਕਰਮ, ਸੱਚ-ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਘੜੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ। ਪੁਰਾਣੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ-ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਪਯੋਗੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਸਦਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਚਿੰਤਕ ,ਸੱਚੇ ਦਿਲੋਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਵਿਚਾਰ-ਸਮੂਹ ਨੂੰ, ਇਸ ਦੀ ਨਿਰੋਲਤਾ ਵਿਚ, ਸਮਝਣ ਦੇ ਇੱਛਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਭੀ, ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਜਤਨ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਆਪਣੇ ਮਨੋਰਥ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਸਫ਼ਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਆਮ ਵਿਦਵਾਨ ਪਹਿਲੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਫੇਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਲਈ ਹੋਰ ਸੋਮੇਂ ਲੱਭਣੇ ਕਠਨ ਹਨ । ਪਰ ਹਰ ਕੋਸ਼ ਤੇ ਹਰ ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਜੋ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬੌਧਿਕ ਰੰਗਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਪਛਾਣ ਸਕਣ ਲਈ ਜਿਸ ਬਰੀਕੀ , ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਤੇ ਲਗਨ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਕਿਸੇ ਟਾਵੇਂ ਵਿਦਵਾਨ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸਮਰੱਥਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਉਹ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਲਤ ਮਲਤ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਜੁਗ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਭਾਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਸੁਭਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਫ਼ਰਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਪਛਾਣ ਸਕਣ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਯੋਗਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਭੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੇ ਬੁੱਧੀਵਾਦ(Rationalism) ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਵੇਕ ਨਾ ਵਰਤ ਸਕਣ ਕਰ ਕੇ ਕਾਫ਼ੀ ਉਕਾਈਆਂ ਖਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਨਾ ਪੁਰਾਣੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ [illegible] ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਕਹਿ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮਿਲਦੇ ਕੀਮਤੀ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਤੋਂ ਝਿਜਕਾਂਗੇ ਤੇ ਨਾ ਨਵਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਧਾ-ਰਹਿਤ ਕਹਿ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਘਟਾਵਾਂਗੇ।

---

1. **Bhai Sahib Sirdar Kapur Singh, The Region of Grace, Journal of Sikh Studies ,Vol.I,No.I,February,1974,p.16,One who looks for an idea wholly novel and utterly new, unrooted in the cultural context of its manifestation and unrelated to all that has gone before and thus implication, lying beyond verbal frontiers,is verily looking for sheer gibberish.**

ਉਪਰੋਕਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਉਪਰੰਤ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਅਸੀਂ ਜਪੁਜੀ ਜਾਂ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸ੍ਰੇਣੀਬਧ ਕਰਦੇ ਹਾਂ:-

(ੳ) ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਣ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸ੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਗਿਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਫ਼ਰਕਾਂ ਨੂੰ ਚਿਤਾਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਲਾਭ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਈਆਂ ਨੇ ਵੇਦਾਂਤ ਜਾਂ ਯੋਗ ਦੇ ਮੂਲ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਬਹੁਤੇ ਐਸੇ ਹਨ ਜੋ ਸੁਣੇ ਸੁਣਾਏ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਲਿਖੇ ਗਏ ਟੀਕਿਆਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟ, ਇਸ ਸਦੀ ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ ਟੀਕੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਤੋਂ ਉੱਕਾ ਅਭਿੱਜ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਪੁਰਾਣੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸੇ ਸ੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖ ਲਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਾਲੀ ਸ੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿੱਧਾਂ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਾਂ ਚੁਣੇ ਹਨ :- ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿਘ, ਕਵੀ ਸੰਤੋਖ ਸਿਘ, ਸੰਤ ਉੱਤਮ ਸਿਘ, ਪੰਡਿਤ ਕਰਤਾਰ ਸਿਘ ਦਾਖਾ, ਸੰਤ ਗੁਲਾਬ ਸਿਘ, ਸੋਢੀ ਤੇਜਾ ਸਿਘ, ਸੰਤ ਸੰਗਤ ਸਿਘ ਕਮਾਲੀਏ ਵਾਲੇ ਤੇ ਗਿਆਨੀ ਭਾਨ ਸਿਘ।

(ਅ) ਆਧੁਨਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਅਸੀਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਭੀ ਵੱਧ ਜਾਂ ਘੱਟ ਪਰਿਚਿਤ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਸ. ਧਰਮਾਨੰਤ ਸਿਘ, ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿਘ, ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿਘ, ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਕਪੂਰ ਸਿਘ, ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿਘ, ਡਾ. ਅਵਤਾਰ ਸਿਘ, ਸ. ਦਲਜੀਤ ਸਿਘ, ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਤਰਕਵਾਦ ਦੇ ਝਾਉਲੇ ਆਮ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੇ ਬੁੱਧੀਵਾਦ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ।

(ੲ) ਕੁੱਝ ਆਧੁਨਿਕ ਲੇਖਕ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਇੰਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਜਿੰਨੇ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿੱਤ ਤੋਂ। ਉਹ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚੋਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਘੱਟ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਜਾਂ ਕਠਨਾਈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਵੀਨ ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਆਮ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਆ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮੁੱਖ ਨਾਂ ਹਨ:- ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿਘ, ਪ੍ਰੋ: ਪੂਰਨ ਸਿਘ, ਸਰ ਜੁਗਿੰਦਰ ਸਿਘ, ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿਘ ਦੀਵਾਨਾ, ਆਦਿ।

(ਸ) ਨਵੀਨ ਜੁਗ ਦੇ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਨਾ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ, ਨਾ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿੱਤ ਤੋਂ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਵਿਸਤਾਰ ਅਧਿਅਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੇ ਕੋਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਬਹੁਤਾ ਪੂਰਬੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਵੇਦਾਂਤ, ਯੋਗ

ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉੱਤੇ ਇੰਨਾਂ ਭਾਰੂ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇਂਦੇ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਨੁਹਾਰ ਛਿਪ ਜਾਏ। ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਹਨ, ਡਾ. (ਭਾਈ) ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ.(ਭਾਈ)ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਡਾ.(ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ) ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਡੀ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਆਦਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਪਛੱਮੀ ਲਿਖਣ-ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਤੇ ਨਿਖਾਰ ਬਹੁਤ ਹੈ।

(ਹ) ਕੁੱਝ ਨਵੇਂ ਜੁਗ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਪਿਰਿਟ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚਣੀ ਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ, ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਸਾਹਿੱਤ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੁਆਰਾ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਤੇ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਸੁਧਾਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਪਰਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਉੱਤੇ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਘੱਟ ਤੇ ਭਾਵਕਤਾ ਦੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਾਣ ਚੜ੍ਹ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ, ਆਦਿ। ਕੁੱਝ ਲੋਕ ਕਹਿਣਗੇ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਭਾਵਕਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਲਈ ਡੂੰਘੀ ਸ਼ਰਧਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਵਕਤਾ ਦੀ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਤੋਖਜਨਕ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹੇ ਲੇਖਕ ਨਵੀਨ ਵਾਤਾਵਰਨ ਤੋਂ ਉੱਕਾ ਅਭਿੱਜ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਰ(ੲ) ਤੇ (ਸ) ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ / ਨਾਲੋਂ ਇਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਬੁੱਧੀਵਾਦ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਨਿਗਾਹ ਨਾਲ ਵੇਖਦੀ ਹੈ।

(ਕ) ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਲਿਖਦੇ ਜਾਪਦੇ ਪਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ(ਹ) ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਘੱਟ ਭਾਵਕ ਤੇ ਇਸ ਲਈ(ਸ) ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਜਿੰਨੇ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਤੇ ਨਿੱਖਰਵੀਂ ਸ਼ੈਲੀ ਵਰਤਣ ਵਾਲੇ ਹਨ ਉਹ ਲਿਖਾਰੀ ਜਿਹੜੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪੂਰਬ ਜਾਂ ਪੱਛਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਓਨਾਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਜਿੰਨਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ, ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ, ਮਿ.ਡੰਕਨ ਗਰੀਨਲੀਸ, ਆਦਿ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਅਸੀਂ (ੳ) ਤੇ (ਕ) ਨੂੰ, (ਅ) ਤੇ (ੲ) ਨੂੰ ਅਤੇ (ਸ) ਤੇ (ਹ) ਨੂੰ ਇੱਕਠਿਆਂ ਕਰ ਕੇ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਪੂਰਬੀ, ਪੱਛਮੀ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਵਿਦਵਾਨ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਪੁਜੀ ਜਾਂ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸਿਧ ਨਾਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਹਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁੱਝ ਕੁ ਨਾਂ ਵਰਤੇ ਹਨ, ਉਹ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਹਨ, ਮਹਤਵ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ 'ਖੰਡ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਪਿਛੋਕੜ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਅਸੀਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਕੀਤੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਫਰੋਲਵੀਂ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਫ਼ ਦਿੱਸ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਕੁੱਝ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣਾ ਬਹੁਤ ਸੋਖਾ ਹੈ ਤੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਡੀਆਂ ਉੱਪਰ ਕਥਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਲਗ ਪਗ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹਨ। ਹਰ ਵਿਦਵਾਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਵੇਲੇ ਜੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦੇ ਜੁਗ, ਵਾਤਾਵਰਨ, ਪਿਛੋਕੜ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖ ਲਈਏ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਹੂਲਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੇਠਾਂ ਅਸੀਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁੱਝ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਵੀ ਦੇਂਦੇ ਹਾਂ।

ਪਹਿਲੀ ਸ੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਤਾਂ ਨਵੇਂ ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਂਝ ਹੈ।

(ੳ) ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਅਰਥ - ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ 'ਖੰਡ' ਸ਼ਬਦ ਇਕ ਅਲੰਕਾਰਮਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੁਝਾਉ ਕਿਸੇ ਟਿਕਾਣੇ ਜਾਂ ਸਥਾਨ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਝਾਉ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਕ੍ਰਿਆ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਤੇ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਬਹੁਤ ਵਰਤੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ, 'ਤਿਥੈ', 'ਓਥੈ', 'ਵਸੈ', ਆਦਿ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਜਾਂ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਸਭ ਸ੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਕੋਈ ਐਸਾ ਸ਼ਬਦ ਚੁਣਿਆ ਹੈ ਜੋ ਆਪ ਭੀ ਕਿਸੇ ਟਿਕਾਣੇ ਦੀ ਹੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਉੱਤੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਕੇਵਲ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਟੀਕਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ, ਉਹ ਖੰਡ ਲਈ ਜੋ ਲਫ਼ਜ਼ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਉਹ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਸਥਾਨ-ਸੂਚਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਅਜਿਹੇ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਬਿੰਬ (image) ਬਣਾ ਕੇ ਵਰਤਣ ਦੀ ਹੀ ਹੋਵੇ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਹ ਗੈਰ ਸਥਾਨੀ ਸੰਕਲਪ ਸੁਝਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋਣ ਪਰ ਜਿਸ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਹੀ ਕਹਾਂਗੇ।

1. ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ:-

(1) "ਇਸ ਕਰਕੇ ਰੂਪ ਯਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਧਾਨੀ ਥਾਉਂ ਨੂੰ ਸਰਮ ਖੰਡ ਆਖਿਆ ਹੈ।"[1]

(II) "ਇਸ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਬਾਦ ਚਾਈ ਪਉੜੀਆਂ ਲੰਘ ਕੇ ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਦੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਫਿਰ ਉਸ ਟਿਕਾਣੇ ਦਾ ਵਰਣਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਥੇ 'ਸਚਾ ਦਰਬਾਰ' ਕਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਥੇ 'ਸਚ ਖੰਡ' ਆਖਿਆ ਹੈ।"[2]

(III) "ਨਿਰੰਕਾਰ ਸਾਰੇ ਹੈ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਅਨੰਤ ਹਰ ਥਾਂ ਹੈ। ਸੋ ਉਸ ਦਾ ਸਚਖੰਡ ਵਖਰੇ ਦੇਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ।"[3]

ਇੱਥੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦੇਸ(space) ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਹੈ ਤਾਂ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਭੀ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

2. ਸੋਢੀ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ :- "ਖੰਡ ਅਸਥਾਨ ਵਿਭਾਗ ਹਨ।"[4]

3. ਜਿਸ ਟੀਕੇ ਨੂੰ "ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਵਾਲਾ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

---

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, (1950), ਪੰ. 53.
2. ਓਹੀ, ਪੰ. 52.
3. ਓਹੀ, ਪੰ. 58.
4. ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ ਸੋਢੀ, ਜਪੁ ਬੀਚਾਰੁ, ਪੰ. 114.

"ਸਚ ਖੰਡ ਜੋ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਹੈ, ਤਿਥੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਸਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹੈਨ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਦੀ ਧੂੜ ਵਿੱਚ ਖੰਡ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਨਿਵਾਸ ਕਰਦੇ ਹੈਨ।"[1*]

ਦੂਜੇ ਵਾਕ ਤੋਂ ਸਾਫ਼ ਹੈ ਕਿ ਲੇਖਕ ਖੰਡ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਨੂੰ ਭੂਗੋਲਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲੈ ਰਿਹਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਕਹਿਣਾ ਭੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਅਲੰਕਾਰਕ ਵਰਤੋਂ ਹੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸਾਧਕ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਅੰਦਰ ਵੱਸਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਟਿਕਾਣੇ ਉੱਤੇ ਜਿੱਥੇ ਸੰਗਤ ਜੁੜੀ ਬੈਠੀ ਹੈ? ਉਪਰਲੇ ਵਾਕਾਂ ਤੋਂ ਕੋਈ ਉੱਤਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਜੇ ਦੂਜਾ ਉੱਤਰ ਮੰਨੀਏ ਤਾਂ ਖੰਡ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਸੰਕਲਪ ਹੈ।

4. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ -ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਕ੍ਰਿਤ ਸ. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵਿਚ ਖੰਡਾਂ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ "ਮੰਡਲ" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਤੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ " Realm "[1] । ਵਧੇਰੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਸੰਕਲਪ ਕਹੇ ਜਾਣਗੇ। ਡਾ. ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦਰਦੀ ਦੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚ " Domain "[2] ਆਇਆ ਹੈ, ਇਹ ਭੀ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਹੈ।

5. ਸ. ਖੁਸ਼ਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚ "Realm[3] " , ਪ੍ਰੋ: ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ " Realm ", " Region" ਤੇ " Sphere[4]" ਤੇ ਸ. ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਨੇ "Domain[5]" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਹਨ।

(ਅ) 'ਕਾਂਡ' ਵਾਚੀ ਅਰਥ: ਵੇਦਾਂਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ 'ਕਾਂਡ' ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਕਵੀ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਧ ਤੱਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਚਲੀ ਆਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਖੰਡ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ — ਕੇਵਲ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉੱਦੇਸ਼ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ:—

"ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦਾਨੇ ਵਿਦਵਾਨ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਤ੍ਰੈ ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਅਰਥ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਤੇ ਕੁੱਝ ਐਉਂ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

੧. ਧਰਮ ਖੰਡ= ਕਰਮ ਕਾਂਡ . ਗਿਆਨ ਖੰਡ = ਗਯਾਨ ਕਾਂਡ ਸਰਮ ਖੰਡ= ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਕਾਂਡ। ਬਾਕੀ ਰਹੇ ਕਰਮ ਖੰਡ ਤੇ ਸਚ ਖੰਡ। ਸੋ ਕਰਮ ਖੰਡ ਨੂੰ ਕਈ ਦਾਨੇ ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੇ ਨਾਲ ਉਪਾਸਨਾ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਸੰਮਿਲਤ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿਨਾਂ, ਜੁਗਤਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾ.ਪ-ਯ, ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਵਖਰਾ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਕਾਂਡ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਲੋਕ ਨਿਰਾਧਾਰ ਹੋ ਕੇ ਕੇਵਲ ਈਸ਼ੁਰ ਆਧਾਰ ਤੇ ਟਿਕੇ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਮਿਹਰ ਹੋ ਗਈ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਖੰਡ'ਕਰਮ' ਹੈ। ਅਗੇ ਸਚਖੰਡ :ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਹੈ, ਕਾਂਡ ਨਹੀਂ।"[6]

---

*ਖੰਡ 85

1. Manmohan Singh, Sri Guru Granth Sahib, vol. I, pp. 24
2. Gopal Singh, Sri Guru Granth Sahib, Vol. I, pp. 10-11.
3. Khushwant Singh, Jupji, p. 22.
4. Puran Singh, JapjiSahib, p. 29, 30.
5. Gursharan Singh Bedi, The Realm of Life, p. 118.
6. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਸੰਥਿਆ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ(1958), ਪੋਥੀ 1, ਪੰ. 169.

1. ਕਵੀ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ:-

(i) "ਅਬ ਅਗਾਰੀ ਕੁਛ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਕੋ ਕਹਿ ਕਰਿ ਭਗਤਿਨ ਕੀ ਮਹਿਮਾ ਕਹਤਾ ਹੈ।"[1]

(ii) "ਧਰਮ ਖੰਡ ਕਹੀਏ ਕਰਮ ਕਾਂਡ"।[2]

(iii) "ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਪ੍ਰਥਮ ਕਹਿ ਕਰ ਤਿਥੈ ਸੋਹਨ ਪੰਚ ਪਰਵਾਨ ਸੋ ਉਪਾਸਨਾ ਕਾਂਡ ਕਹਯੋ।"[3]

(iv) "ਗਿਯਾਨ ਖੰਡ ਕਹੀਏ ਗ੍ਯਾਨ ਕਾਂਡ ।"[4]

2. ਸੰਤ ਉੱਤਮ ਸਿੰਘ :-

(i) " ਹੇ ਸਿਖ ਧਰਮਖੰਡ ਜੋ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਹੈ।"[5]

(ii) "ਤਿਨ ਮੈਂ ਪਾਛੈ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਜੋ ਗਿਆਨ ਕਾਂਡ ਹੈ।"[6]

(iii) "ਸਰਮ ਜੋ ਕਰਨੇ ਵਾਲਾ ਪੁਰਸ ਹੈ। ਸੋ ਸਰਮ ਕਾਂਡੀ ਹੈ।"[7]

(iv) " ਹੇ ਸਿਖ ਜਿਸ ਪੁਰਸ ਪਰ ਈਸਰ ਕੀ ਕਰਮ ਨਾਲ ਕਿਰਪਾ ਹੋਵੇ ਹੈ। ਸੋਈ ਪੁਰਸ। ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਤਰਫ਼ ਜਾਵੇ ਹੈ। ਤੇ ਤਿਸ ਥੀ ਅਨੰਤਰ ਉਪਾਸਨਾ ਸਤਿਨਾਮ ਕੀ ਕਰੇ ਹੈ।"[8]

ਲੇਖਕ ਨੇ ਪਹਿਲੇ ਜਿਸ ਨੂੰ "ਸਰਮ ਕਾਂਡੀ" ਕਿਹਾ ਹੈ ਉਸੇ ਨੂੰ ਪਿੱਛੋਂ ਉਪਾਸਨਾ ਕਾਂਡੀ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। "ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਤਰਫ ਜਾਵੇ ਹੈ" ਵਾਕ ਵਿਚੋਂ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਸੰਕਲਪ ਟਪਕ ਰਿਹਾ ਹੈ।

3. ਸੰਤ ਗੁਲਾਬ ਸਿੰਘ:-

"ਤਾਂ ਸਿਧਾਂ ਨੇ ਕਹਿਆ ਕਿ ਕਰਮ ਕਾਂਡ, ਗਿਆਨ ਕਾਂਡ, ਅਤੇ ਉਪਾਸਨਾ ਕਾਂਡ ਜੋ ਹੈ ਇਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਆਪ ਸੁਨਾਓ।"[9]

ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਹ ਭੂਮਿਕਾ ਆਪਣੇ ਟੀਕੇ ਵਿਚ ਪਉੜੀ 34 ਦੀ ਟੀਕਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

(ੲ) 'ਕੋਸ਼' ਵਾਚੀ ਅਰਥ – ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲੀਏ ਤਾਂ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ 'ਪੰਜ ਕੋਸ਼ਾਂ' ਨਾਲ ਮੇਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਭੀ ਜ਼ਰੂਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰੀ 'ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ' ਭੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਪੁਰਾਣੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਇਕ ਵਾਰੀ ਕਾਂਡ-ਵਾਚੀ ਅਰਥ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਚੱਲ ਪਈ ਤਾਂ 'ਕੋਸ਼ਾਂ' ਵੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਬਹੁਤਾ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਿਆ, ਜਾਂ ਫੇਰ ਉਹ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਖੰਡਾਂ ਉੱਤੇ

1. ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਗਰਬ ਗੰਜਨੀ, (ਸੰਪਾ. ਸਰੂਪ ਸਿੰਘ ਗਿਆਨੀ) ਪੰ.267-68.
2. ਉਹੀ, ਪੰ. 272.
3. ਉਹੀ, ਪੰ. 273.
4. ਉਹੀ, ਪੰ.
5. ਉਤਮ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਭੰਡਾਰਾ ਜਪੁ, ਪੰ. 182.
6. ਉਹੀ, ਪੰ. 183.
7. ਉਹੀ, ਪੰ. 187.
8. ਉਹੀ, ਪੰ. 190.
9. ਗੁਲਾਬ ਸਿੰਘ, ਜਪੁ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਪੰ. 166.

ਢੁਕਾਉਣਾ ਓਨਾਂ ਸੌਖਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਹੋਣੇ, ਜਿੰਨਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਂਡਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲਣਾ। ਨਵੀਨ ਜੁਗ ਵਿਚ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਿਤੇਕਿਤੇ ਨਜ਼ਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ:-

1. ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਟੀਕਾ ਕਰਦਿਆਂ ਨਵੇਂ ਪੁਰਾਣੇ, ਪੂਰਬੀ ਪੱਛਮੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਕਈ ਪਾਸੇ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਦੋੜ੍ਹਾ ਕੇ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਭਿੰਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਥਾਂ ਉਹ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

" ਹੁਣ ਗੁਰਦੇਵ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਰਚਨਾ ਕਿਵੇਂ ਚਲ ਰਹੀ ਹੈ, ਧਰਮ ਨਾਲ, ਗਿਆਨ ਨਾਲ , ਸ਼ਰਮ ਨਾਲ, ਕਰਮ ਬਖਸ਼ਸ਼ ਨਾਲ, ਸੱਚ ਨਾਲ। ਮਾਨੋਂ ਸਭ ਦਾ ਆਪਣਾ ਆਪਣਾ ਖੰਡ, ਮੰਡਲ, ਦੇਸ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨੋਂ ਪੰਜ ਭੂਮੀਆਂ ਜਾਂ ਭੂਮਕਾਵਾਂ ਹਨ।"[1]

ਇੱਥੇ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ ਮੇਲਿਆ ਤੇ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਂਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਪਰ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਉਹ 'ਕੋਸ਼' ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ:-

"ਸਚ ਖੰਡ ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਅੰਦਰਲਾ ......ਕੋਸ਼,[2] ਗੋਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਗੋਲਾਕਾਰ ਹੈ। ਸਭ ਗੋਲੇ, ਮੰਡਲ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਓਤ ਪੋਤ ਹਨ।"

ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਨੂੰ "ਮਾਨਸਕ ਮੰਡਲ"[3] ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉੱਪਰਲੀ ਟੂਕ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੰਡਲ ਤੇ ਕੋਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਨੂੰ ਮਨੋਮਯ ਕੋਸ਼ ਨਾਲ ਮੇਲਦੇ ਹਨ।

2. ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਨੇ ਭੀ ਖੰਡਾਂ ਲਈ "ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਅਰਥ "ਦਰਜਾ" ਕਰਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਉਹ 'ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ' ਤੋਂ ਅਰਥ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਦਰਜੇ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਦਰਜੇ, ਇਹ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਵਿਚਾਰਾਂਗੇ। ਹਾਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ "ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇਖਣੀ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ:-

"ਇੱਥੇ ਸਾਧਕ ਦੀਆਂ ਪੰਜ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖੰਡ ਆਖਿਆ ਹੈ ।"[4]

(ਸ) 'ਲੋਕ'-ਵਾਚੀ ਅਰਥ- ਜਿਹੜੇ ਪੁਰਾਣੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਕਾਂਡਾਂ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ 'ਲੋਕ' -ਵਾਚੀ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਪੁਰਾਣਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਦੀ ਤਿੰਨ, ਕਦੀ ਸੱਤ ਕਦੀ ਅੱਠ ਤੇ ਕਦੀ ਚੌਦਾਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

---

1. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਖਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਗਿਆਨ, ਪੰ. 84-85.
2. ਓਹੀ-ਪੰ. [illegible].
3. ਓਹੀ -ਪੰ. 87.
4. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ, ਜਪੁਜੀ(ਹਿੰਦੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ-ਸੀਤਾ ਰਾਮ [illegible] ਬਾਗ੍ਰੀ, 1969), ਪੰ. 87.

1. ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ:-

"ਸ੍ਰੀ ਪੰਡਿਤ ਹਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨਰੋਤਮ ਨੇ ਬੀ ਪੁਰਾਣਾਂ ਦੇ ਸਪਤ ਲੋਕ-'ਭੂ, ਭਵਰ, ਸਵਰ, ਮਹਰ, ਜਨ, ਤਪ, ਸਤਯ' ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਮੇਲਵਾਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ।"[1]

2. ਡਾ. ਅੈਰਨੈਸਟ ਟਰੰਪ ਨੇ ਪੁਰਾਣੇ ਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਸਤਯ-ਲੋਕ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ:-

" The ਸਚਖੰਡ corresponds to ਸਤਯ ਲੋਕ the habitation of Brahma(God)2

3. ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਅੱਠ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

ਚੰਦਰਲੋਕ, ਦੇਵਯਾਨ, ਅਗਨੀ ਲੋਕ, ਵਾਯੂ ਲੋਕ, ਵਰੁਣ ਲੋਕ, ਇੰਦਰ ਲੋਕ, ਪ੍ਰਜਾਪਤੀ ਲੋਕ, ਬ੍ਰਹਮ ਲੋਕ।[3]

ਸਰਦਾਰ ਜੀ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕੋਈ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਅਰਥ ਹੋਣਗੇ ਜੋ ਹੁਣ ਸਾਡੇ ਲਈ ਗੁੰਮ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ।

ਜੇ ਲੋਕਾਂ ਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਨਾ ਮੰਨੀਏ ਤਾਂ ਕਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਠ ਖੜੋਂਦੇ ਹਨ। ਤਦ ਇਹ ਖੰਡ ਵਾਸਤਵਿਕ(objective) ਹਨ ਅਰਥਾਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਪਰ ਕਿੱਥੇ? / ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਉੱਤਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜਗਤ ਵਿਚ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਇਹ ਤਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਖੰਡ ਭੌਤਿਕ ਦੇਸ(space) ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਿਸਚਿਤ ਟਿਕਾਣੇ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ,ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ , ਸੱਚ-ਖੰਡ ਜੇ ਇਕ ਸੀਮਿਤ ਟਿਕਾਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਜੋ ਗੁਰਮਤਿ ਮੰਨਣ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ। ਭੌਤਿਕ ਟਿਕਾਣਿਆਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਬਜਾਏ ਅਜਿਹੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸੂਖਮ ਟਿਕਾਣਿਆਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਤਾਂ ਧਰਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਭੀ ਉਹ ਸੂਖਮ ਧਰਤੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਸਾਡੀ ਭੌਤਿਕ ਧਰਤੀ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ, ਸੂਖਮ-ਜਗਤ-ਵਾਚੀ।

(ਹ) ਸੂਖਮ-ਜਗਤ-ਵਾਚੀ ਅਰਥ – 1. ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਬੜੇ ਦਾਅਵੇ ਨਾਲ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਟਿਕਾਣੇ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਇਹ ਦਿੱਬ ਦੇਸ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹਨ, ਭੌਤਿਕ ਦੇਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਚੇ ਜੀਵਨ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂ ਪੁਰਖ ਆਪਣੀ ਅੱਖੀਂ ਸਾਂਗੋ ਪਾਂਗ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਭੀ; ਪਿੱਛੋਂ ਤਾਂ ਉਹ ਉੱਥੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹੀ ਹਨ:-

---

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ,ਸਿਖਿਆ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ,ਪੋਥੀ 1,ਪੰ.170.
2. E.Trumpp(Tr),p.22.
3. Sohan Singh,The Seekers' Path,p.85.

" ਇਹ ਖੰਡ ....ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਸਚੀ ਸ਼ਾਖ਼ਸਾਤਕਾਰਤਾ ਭਰੀ ਸਾਖਾ (ਸ਼ਹਾਦਤ) ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਸਰੂਪ ਸੰਤਾਂ(ਸਤ ਪੁਰਖਾਂ) ਦੇ ਆਪਣੇ ਅੱਖੀਂ ਦੇਖੇ ਤੱਤ ਸੱਤਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਖੰਡਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ ਦੀ ਸੱਤਤਾ ਨਾਲੋਂ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਸੱਤਤਾ ਅਬਿਚਲ ਪਾਇਦਾਰੀ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਜੋ ਹਨ, ਸੋ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਸਚ ਖੰਡ ਦੇ ਅਧਾਰ ਆਸਰੇ ਤੇ ਅੰਤਰਗਤਿ ਹੀ ਹਨ। ਇਹ ਪੰਜ ਖੰਡ ਦਿੱਬ ਮੰਡਲ ਹਨ। ਬੜੀ ਦੂਰ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿਚ ਏਸ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦਿਆਂ ਭੀ ਸੂਖਮ ਸਰੀਰ ਸੰਯੁਕਤ ਗੁਰਮਤਿ ਨਾਮ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਬਰਕਤ ਨਾਲ ਬੜੀ ਛੇਤੀ ਪਹੁੰਚ ਜਾਈਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਤਿਆਗਣ ਪਿੱਛੋਂ ਤਾਂ ਪਹੁੰਚਣਾ ਹੀ ਹੋਇਆ।"[1]

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਸੱਚੀ ਲੱਖਤਾ 'ਉਚ-ਅਵਸਥਾਵੀ ਜਿਗਿਆਸੂ ' ਨੂੰ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਪੂਰਨ ਜਾਂ ਅਧੂਰੇ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਹੀਂ:-

ਇਸ ਵਿਚ ਰੰਚਕ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਅਪ੍ਰੋਕਸ਼ ਗਿਆਨ ਉਸ ਉਚ ਅਵਸਥਾਵੀ ਜਗਿਆਸੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਤੱਤ ਗੁਰਮਤਿ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਹਜ ਅਵਸਥਾ ਵਾਲੀ ਪਦਵੀ ਉਤੇ ਪਗ ਖਲੋਤਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਉਚ ਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪਗ ਖਲੋਤਾ ਹੋਇਆ ਉਤਮ ਪ੍ਰਮਾਰਥਕ ਪਾਂਧੀ ਹੀ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਤੱਤ ਵਾਸਤਵੀ ਸੱਤਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ(ਹਸਤੀ) ਵਿਚ ਲਖ ਸਕਦਾ (ਸਾਂਗੋ ਪਾਂਗ ਦੇਖ ਸਕਦਾ) ਹੈ। ਸਚੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਇਨਕਸਾਫ਼ ਇਹੋ ਹੈ। ਅਨੁਮਾਨਕ ਅਨਭਵ ਦੀ ਏਥੇ ਸਮਾਈ ਨਹੀਂ। ਅਨੁਮਾਨ ਅਨੁਭਵ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਅਨੁਮਾਨੀ ਅਵਸਥਾ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਕਤ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਸਚੀ ਲਖਤਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਿੱਬ ਜੋਤੀਸ਼ਨੀ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਤੱਤ ਰੀਅਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਹੈ .....। ਤਿਥੈ ਅਪੜਨ ਨੂੰ 'ਰੀਜ਼ਨ' (ਯੁਕਤੀ) ਅਤੇ 'ਇਨਟੀਊਸ਼ਨ' ਸਭ ਅਸਮਰਥ ਹਨ।"[2]

ਜੇ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਮੰਨ ਭੀ ਲਈਏ ਕਿ ਇਹ ਖੰਡ ਕਿਸੇ ਦਿੱਬ-ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦਾਂ ਹਨ ਤਾਂ ਭੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ-ਸਰੂਪ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੱਕੋ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਇੱਕਠੇ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ? ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਪਹਿਲਾ ਲਗਦਾ ਹੈ; ਤਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਕਿਸ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੈ? ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਨਾ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਭੇਦਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਨਾ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਕਾਸ ਉੱਤੇ ਤਾਂ ਬਾਹਰਲੀ ਕਿਹੜੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉੱਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜੀਏ? ਕੀ ਇਹ ਦੂਰ ਨੇੜੇ ਦੇ ਭੇਦ ਕਰ ਕੇ ਭਿੰਨ ਹਨ ਜਾਂ ਪਹਿਲੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ?ਇਵ ਦੇਸ-ਕਾਲ

---

1. ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ, ਸਚਖੰਡ ਦਰਸ਼ਨ,ਪੰ.15-16.
2. ਓਹੀ.ਪੰ. 16.

ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦੇ ਹਨ, ਸੋ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦਿੱਬ ਜਗਤ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਣਗੇ। ਧਰਮ, ਗਿਆਨ, ਸਰਮ, ਕਰਮ, ਸੱਚ ਜੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਗੁਣ ਹਨ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਭੀ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਪਰ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਭਿੰਨਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਆਧਾਰ ਮੰਨੀਏ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਇਨਸਾਫ਼ ਕਰੇ। ਐਸਾ ਕੋਈ ਆਧਾਰ ਛੇਤੀ ਪੱਟ ਸੁਝਦਾ ਨਹੀਂ।

2. ਗਿਆਨੀ ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕੁੱਝ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤਾਂ ਕਬੂਲ ਕੀਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਭੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅੰਦਰ ਭੀ:-

"ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਖੰਡ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਅੰਦਰ (ਸੂਖਮ, ਅਸਥੂਲ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ) ਹੀ ਹਨ।"[1]

ਇਸ ਕਥਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤਾਂ ਗਿਆਨੀ ਜੀ ਨੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਪਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲੀ ਹੈ, ਜੋ ਉਹ ਦੋ ਤਿੰਨ ਸਫ਼ੇ ਪਹਿਲਾਂ, ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਹੀ, ਦਰਜ ਕਰ ਆਏ ਹਨ:—

(I) ਜੋ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿ ਖੰਡਿ ਸੋ ਜਾਣਹੁ। ਗੁਰਮੁਖਿ ਬੂਝਹੁ ਸਬਦਿ ਪਛਾਣਹੁ।
ਘਟਿ ਘਟਿ ਭੋਗੀ ਭੋਗਣਹਾਰਾ ਰਹੈ ਅਤੀਤੁ ਸਬਾਇਆ। (ਪੰਨਾ-1041)

(II) ਜੋ ਬ੍ਰਹਮੰਡੇ ਸੋਈ ਪਿੰਡੇ ਜੋ ਖੋਜੈ ਸੋ ਪਾਵੈ।
ਪੀਪਾ ਪ੍ਰਣਵੈ ਪਰਮ ਤਤੁ ਹੈ ਸਤਿਗੁਰੁ ਹੋਇ ਲਖਾਵੈ। (ਪੰਨਾ-695)[2]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ (ਪਰਮ ਤੁਤੁ ਜਾਂ 'ਭੋਗਣਹਾਰਾ' ਦੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਅਤੇ ਖੰਡ ਜਾਂ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਸਮਾਏ ਹੋਣ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ। ਕੀ ਪੰਜ-ਖੰਡ ਵੀ ਪਰਮ ਤੱਤ ਹੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ ਸਮਾਏ ਹੋਏ ਮੰਨੀਏ?

ਗਿਆਨੀ ਜੀ ਨੇ ਨਾ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਏ ਹਨ ਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸੀਂ ਸੋਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਸ਼ੰਕੇ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਨਿਵਿਰਤ ਕਰਨਗੇ ਕਿ ਪੰਜ ਖੰਡ, ਸਾਰੇ ਹੀ, ਪਰਮ ਤੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹਨ ਜੋ ਸੂਖਮ ਤੇ ਸਥੂਲ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਫੇਰ ਓਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠੇਗਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਨਿਖੇੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਇਹ ਦੇਣ ਕਿ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਗੁਣ ਵਿਅਕਤ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਬਿਉਰਾ ਹੇਠਾਂ (ਕ) ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

---

1. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ, ਜਪੁ ਨਿਰਣਯ, ਪੰ. 241.
2. ਓਹੀ.ਪੰ. 238-39.

3. ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਛਾਪੇ ਇਕ ਲੇਖ ਵਿਚ ਖੰਡ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਦਵਤਾ ਭਰਪੂਰ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ " cosmography" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ/ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਵਰਣਨ । ਇਸ ਨੂੰ ਉਹ ਇਕ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਅੰਗ ਦਸਦੇ ਹਨ:-

~~Cosmography~~ Cosmology is the study of Universe as a whole, which includes both cosmogony, the theory of the origin of the Universe, and cosmogaphy, a description of the Universe.1

ਸਿੱਖ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਵਰਣਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਹ ਹਿੰਦੂ, ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਬੋਧ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰ ਕੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਿੰਦੂ ਮਤਿ, ਦੇ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਹੈ ਸਤ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਉਪਰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਦੇ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਤੇ ਦੂਜਾ ਜਾਗ੍ਰਿਤ, ਸੁਪਨ, ਸੁਖੋਪਤੀ ਨਾਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਲੋਕਾਂ ਦਾ। ਸਤ ਲੋਕਾਂ ਬਾਰੇ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:-

These lokas, though spatial, are conceived of as made up of subtler and subtler forms of matter, observalbe through extra-physical 'eyes' of various grades, chakshu inherited by exceptional individuals or developed through yogic discipline.2

ਤਿੰਨ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪਰਕਾਰ ਦੇ ਮੰਨਦੇ ਹਨ:-

These three psychological worlds are not spatial or encased in the time -space continum and they are clearly distinguished from the seven <u>lokas</u> of Hindu cosmography as well ~~x~~ the seven worlds of Muslim cosmography.3

ਮੁਸਲਿਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਵਰਣਨ ਦੇ ਸਤ ਆਲਮਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਦਿੱਤੇ ਹਨ:-

(1) ਆਲਮਿ ਸ਼ਹਾਦਤ; (2) ਆਲਮਿ ਬਰਜ਼ਖ; (3) ਆਲਮਿ ਅਰਵਾਹ; (4) ਆਲਮ-ਅਲ-ਹਕੀਕ; (5) ਆਲਮ-ਅਲ-ਅਰਾਕਾਨ; (6) ਆਲਮ-ਅਲ ਗ਼ਾਇਬ (7) ਆਲਮ-ਅਲ-ਕਸਰਤ-ਵਾ-ਵਾਹਦਤਹੁ

ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਭੌਤਿਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ:-

Apparently, these worlds of Islamic cosmography are spiritual and/or logical and conceptual in nature; they are not material or spatial.4

ਬੁੱਧ ਮਤਿ ਦੇ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ <u>ਅਮਿਤਧਿਆਨ ਸੂਤਰ</u> ਨਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਸੁਖਵਤੀ ਆਦਿਕ ਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਜਗਤਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਇਹ ਟਿਪਣੀ ਦਿਤੀ ਹੈ:-

"....the personal paradise of the individual contemplative mind .These worlds are wholly subjective and are distinguished from Hindu and Muslim cosmographies which are trans-subjective, beings objects common to all normal expereience under certain appropriate condition

---

1. Kapur Singh, op.cit., p.20.
2. Ibid., p.27.
3. Ibid., p.23.
4. Ibid., p.21 .

The visionary, the purely mental cosmographic worlds lack spatial relations and are of utterly transient nature directly apprehended by one subject only.[1]

ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਿਮ ਤੇ ਬੁੱਧ ਮਤਿ ਦੇ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਮੁਤਵਾਜ਼ੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਉਪ੍ਰੰਤ ਉਹ ਸਿੱਖ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਵਰਣਨ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵਿਵੇਚਨ ਦੇਂਦੇ ਹਨ:-

"The Sikh cosmography as explained in the Japu, is clearly distinguishable from all other cosmographies in certain respects. Firstly, the Sikh cosmography is not spatial and material as the Hindu terrestrial lokas, or as the psychological trayaloka .The Sikh cosmology is also not visionary or subjective like the Buddhist sukhvati paradises. The Sikh cosmography also is not an admixture of logical and discursive comprehension as, in the mani, the Sufi cosmography is. The positive characteristics of Sikh cosmography are, that it is trans-subjective and corresponds to development and growth of human personality, till the individual becomes one with Truth, a design of sach--khand. Negatively, it is not spatial,material ,idealistic or logic based. Its most distinctive characteristic is that it conceives of the creation, not as an uncoordinated phenomenon, servam, but as an organic whole, vishvam.Its outstanding pecularity is that its correspondents to lokas, alams and yatis are spoken of as khands fragments and parts of a whole that never loses its continuity of uniformity from one 'part' to the other,while the Hindu lokas and Islamic alams are, each one of them, an organic whole in itself, not integrally related to the other; they are unrelated, discrete, self-sufficient and whole in their own right."[2]

ਇਸ ਲੰਮੇ ਪੈਰੇ ਵਿਚ ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਬਾਰੇ ਕਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਿਰਣੈ ਕੀਤੇ ਹਨ। (ੳ) ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਵਾਚੀ ਸ਼ਬਦ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਭੌਤਿਕ ਤੇ ਸਥਾਨਿਕ ਹਨ ਤੇ ਖੰਡ ਅਜਿਹੇ ਨਹੀਂ, (ਅ) ਖੰਡ ਨਿਰੇ ਖਿਆਲੀ ਭੀ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। (ੲ) ਖੰਡ ਨਿਰੇ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਹੋਂਦਾਂ ਨਹੀਂ। (ਸ) ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਭਾਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਭਿੰਨ

1. Ibid., p.23.
2. Ibid., p.23.

ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉਤੇ ਵਾਧਾ ਹੈ। (ਹ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਪਣੇ ਭਾਗਾਂ ਦਾ ਇਕ ਇਕਾਗਰ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਇਹ ਭਾਗ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਲੋਕ, ਆਲਮ ਜਾਂ ਵਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਖੰਡ' ਕਹਿਣ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ ਹੀ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਮੁਕੰਮਲ ਇਕਾਈ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਅਨਿਖੜ ਇਕਾਈਆਂ ਨਹੀਂ।

(ਕ) ਦੈਵੀ-ਗੁਣ-ਵਾਚੀ ਅਰਥ— ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੋਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਆਸਰੇ ਭੀ ਕੀਤੀ ਹੈ:—

ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਆਸਨ, ਦਰਬਾਰ ਹਰੇਕ ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੈ। ਧਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕਰਮ-ਫਲ-ਦਾਤਾ ਹੈ। ......ਇਕ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਧਰਮ, ਨਿਆਂ, ਦਇਆ, ਨਦਰ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਹੈ।[1]

ਜੇ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਮੰਨੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਭੀ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਤਾ ਨਾ ਲਗੇ ਤਾਂ ਉਹ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਰਹਿਣਗੇ। ਪਰ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖਾਂ ਜਾਂ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਭੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭੀ।

ਲਗ ਪਗ ਸਭ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਵੀਨ ਯੁਗ ਵਿਚ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰ ਕੇ ਵਿਕਾਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਨੂੰ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਭੀ ਕਈ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਢੁਕਾਇਆ ਗਿਆ। ਨਵੀਨ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚ ਪਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਲਈ ਬਿਲਕੁਲ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ ਕਿ ਪੰਜ ਖੰਡ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਯਾਦ ਆਉਂਦਾ ਤੇ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ। ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਕੁੱਝ ਆਪਣੇ ਲੱਛਣ ਹਨ, ਖੰਡਾਂ ਉੱਤੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ, ਪਰ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਸਾਮਾਨਯ ਰੂਪ ਅਪਣਾਉਣਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਿਯਮ ਨੈਤਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਜੁਗ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਭੀ ਵਰਤੀਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਜੁਗ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦਰਜੇਵਾਰ ਉੱਨਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੀ। ਜੇ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਕਾਂਡਾਂ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਫੁਰਦੇ ਰਹੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਦਰਜੇਵਾਰ ਉੱਨਤੀ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਇਸ ਦੇਸ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਦੇਰ ਭੁੱਲਿਆ ਰਿਹਾ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਤੱਥ ਵੱਲ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ।[1] ਉਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਉੱਨਤੀ ਨੂੰ

1 Sohan Singh, op.cit., p.85ff.

2. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਡਾ: (ਟੀ) ਪੰਨਾ 85-86

ਇਕ ਮਾਰਗ ਮੰਨਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ/ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ, ਤੇ ਮਾਰਗ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਮਾਰਗ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਚੰਦਰ ਲੋਕ, ਦੇਵਯਾਨ ਲੋਕ, ਆਦਿ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਫਿਰ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਤੋਂ ਅਰਥ, ਅਰਥ ਤੋਂ/ਮਨ, ਮਨ ਤੋ ਬੁੱਧੀ, ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਮਹੱਤ ਤੇ ਮਹੱਤ ਤੋਂ ਅਵਯਕਤ ਤਕ ਚੜ੍ਹਾਓ ਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਭੀ ਹੈ ਪਰ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ । ਇਸ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਆਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰਲੇ ਆਕਾਰਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਈ, ਬਲਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਵਧਦੀ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਇੰਦ੍ਰੀਆਵੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਲਿਪਾਇਮਾਨ ਰਹਿਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ, ਆਪਣੇ ਮਨ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ, ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜਾਂ ਪੁਰੱਸ਼ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋ ਉਪਰੰਤ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਾਗ੍ਰਿਤ, ਸੁਪਨ, ਸੁਖੋਪਤੀ ਤੇ ਤੁਰੀਆ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭੀ ਉਪਜਿਆ।

ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਪਿਛਲੇਰੇ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਹ ਪੰਧ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪਿਛਾਂਹ ਪੈ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹ ਖ਼ਿਆਲ ਅੱਗੇ ਆਉਣ ਲਗ ਪਿਆ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਅਮਰ-ਅਚਲ ਸੱਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤਿ ਇੱਕੋ ਹੀ ਤੱਤ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਤਾ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰ ਕੇ ਪੜਦੇ ਹੇਠ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਮੈਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਕੇਵਲ ਇਸ ਮੈਲ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਕੇ ਨਿਰੰਜਨ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਣ ਨਾਲ ਜੀਵਾਤਮਾ ਦੀ ਦਰਜੇਵਾਰ ਉੱਨਤੀ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਵਿੱਸਰ ਗਿਆ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਰਦਾਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਦਾ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਦੇਸੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਨ ਜੋ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚੇ। ਇਹ ਚਰਚਾ ਸਾਨੂੰ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਵਾਦੀ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

(ਖ) <u>ਵਿਕਾਸ-ਵਾਦੀ ਅਰਥ—</u> 1. ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦੀ ਹੇਠਲੀ ਟੂਕ ਵਿਚ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

To come straight to the point, the map of a soul's progress as chartered by Guru Nanak in Japji bears a strong resemblance to that which is chartered by Plato in his Republic.[1]

2. ਡਾਕਟਰ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ "ਪੰਜ ਡੰਡਿਆਂ ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ" ਤੇ "ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ" ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ:—

(1) "ਇਹ ਸਿਖਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਉਥੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਪੰਜ ਡੰਡਿਆਂ ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ ਹੈ। ਇਹ ਡਿਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪੰਜ ਜਮਾਤਾਂ ਪਾਸ ਕਰਨੀਆਂ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[2]

(ii) "ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਕਥਨ ਤਾਂ ਹੋ ਗਇਆ...."[3]

---

1. Sohan Singh, op.cit.,p.89.
2. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.51.
3. ਓਹੀ.ਪੰ. 57.

3. ਜੋਧ ਸਿੰਘ "ਆਤਮਿਕ ਦਰਜਿਆਂ" ਦਾ ਵਾਕੰਸ਼ ਵਰਤ ਕੇ ਵਿਕਾਸਵਾਦੀ ਸ੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ:—

"ਜੋ ਪਉੜੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਹੁਣ ਆਤਮਿਕ ਦਰਜਿਆਂ ਦਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਰਨਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜ ਦਰਜੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਥਾਪੇ ਹਨ।"[1]

4. ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਆਚਰਣ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਰਸਤਾ ਦਸਦੇ ਹਨ:—

"ਗੁਰੂ ਜੀ ਹੁਣ ਚਾਲਚਲਨ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦਸਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਮਨੁਖ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਸਿਖਰ ਉਤੇ ਜਾ ਖਲੋਂਦਾ ਹੈ।"[2]

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਰਤਿਆ ਸ਼ਬਦ "ਚਾਲਚਲਨ" ਬਹੁਤਾ ਢੁੱਕਵਾਂ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਉਹ "ਵਿਅਕਤਿਤਵ" ਜਾਂ "ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ"[3] ਵਰਤਦੇ ਤਾਂ ਬਿਹਤਰ ਹੁੰਦਾ। "ਚਾਲਚਲਨ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ" ਵਿਚ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਜੋ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਵਿਚਾਰ, ਮਨੋਭਾਵ ਤੇ ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ, ਸਭ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

5. ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਖੰਡ ਦੇ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਉੱਤੇ "ਅਵਸਥਾ" ਜਾਂ "ਆਤਮ ਅਵਸਥਾ" ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਹ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ "ਆਤਮਕ ਰਸਤਾ" ਭੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਰਸਤਾ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਂਡ-ਵਾਦੀ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਦਸਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਆਤਮਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਦਾ ਰਸਤਾ ਹੈ:—

"ਉਪਰ ਦਸੀ ਵਿਚਾਰ ਆਤਮਕ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਜੀਵ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਫ਼ਰਜ਼ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ।"[4]

"ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੀ ਪਉੜੀ 34 ਤੋਂ 37 ਤਕ ਮਨੁਖ ਦੀ ਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਪੰਜ ਹਿਸੇ ਦਸਦੇ ਹਨ।"[5]

"ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਵਿਚ (ਭਾਵ ਮਨੁਖ ਦੀ ਗਿਆਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ) ਗਿਆਨ ਹੀ ਬਲਵਾਨ ਹੈ।"[6]

ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਭੀ ਇਕ ਅਵਸਥਾ ਹੀ ਕਿਹਾ ਹੈ:-

"ਸਚ ਖੰਡ ਵਿਚ (ਭਾਵ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਇਕ ਰੂਪ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ)" .....[7]

---

1. ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਜਪੁਜੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ.63.
2. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਜਪੁਜੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ.26.
3. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਸੰਥਿਆ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪਹਿਲੀ ਪੋਥੀ, ਪੰ.171-72, ਕਈ ਲੇਖਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨਾ ਸਥੂਲ ਸੂਖਮ ਖੰਡ, ਨਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਤ੍ਰੈ ਕਾਂਡ, ਨਾ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਚੌਦੇ ਲੋਕ, ਨਾਂ ਆਤਮ ਉੱਨਤੀ ਦੇ ਦਰਜੇ ਪਰ ਨਿਰਾ ਆਚਰਣ (ਕਰਮ) ਮਾਤ੍ਰ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿਚ ਘਟਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਖਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।
4. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ, ਸਟੀਕ, ਪੰ.146.
5. ਓਹੀ, ਪੰ. 1[illegible].
6. ਓਹੀ ਪੰ. 152.
7. ਓਹੀ ਪੰ. 156.

6. ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ "ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ" ਤੇ "ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਦਰਜੇ" ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਸਿੱਧਾਂਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ:-

"ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਨਿਮਨ ਕਥਿਤ ਪੰਜ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਦਰਸਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਦਰਜੇ ਵੀ ਹਨ।"[1]

7. ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਰਤਿਆ "ਪੜਾਵਾਂ" ਸ਼ਬਦ ਹੋਰ ਭੀ ਨਿੱਖਰਵਾਂ ਹੈ:—

"ਇੱਥੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਪਉੜੀਆਂ (ਪੜਾਵਾਂ) ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਵਾਰੀ ਵਾਰੀ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਜਗਿਆਸੂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਿਖਰ ਤੇ ਜਾ ਪੁਜਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਨੂੰ ਖੰਡ ਆਖਿਆ ਹੈ।"[2]

8. ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦਾ ਵਰਤਿਆ ਸ਼ਬਦ 'ਭੂਮਿਕਾ' ਵੀ ਵਿਕਾਸਵਾਦੀ ਸੁਰ ਹੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ:-

"ਹੁਣ 'ਜਪੁਜੀ' ਸਮਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੱਸੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੂਜੀ ਪਉੜੀ ਕਿਵੇਂ ਅਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਦਸਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਮੌਲਿਕ ਹੈ।.....ਇਥੇ ਸਾਧਕ ਦੀਆਂ ਪੰਜ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ।"[3]

ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਨੇ ਇਥੇ "ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ" ਦੇ ਅਰਥ ਆਪ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿਤੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਨਾਲ ਹੈ।

9. ਮਿਸਟਰ ਮਕਲੋਡ ਬੌਧਿਕ ਸਮਝ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਉਚੇਰੇ ਤੋਂ ਉਚੇਰੇ ਪੱਧਰਾਂ ਤਕ ਚੜ੍ਹਾਈ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਦੇਂਦੇ ਹਨ:-

"The accent is strongly upon ascent to higher and yet higher levels of understanding and experience, an accent which is particularly evident in Guru Nanak's famous figure of the five khands"[4]

10. ਸ੍ਰੀ ਸ਼ਰਦ ਚੰਦਰ ਵਰਮਾ ਨੇ ਵਿਕਾਸ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਸਹੂਲਤ ਵੱਧਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਹ ਭੀ ਪ੍ਰਵਾਣ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

(i) The spiritual spiral of life is in three distinct stages-(a) evolution,(b) involution and,(c) convolution -i.e. after evolution, there is a process of looking inwards and ultimately an advance towards final convolution i.e. merger with the Creator, where there is comprehension of Reality with Divine orientation.[5]

(ii) Religion being an evolutionary process, a binding and quest for fundamentals, those who act righteously are approved and attain

---

1. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ, ਪੰ.63.
2. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਪੰ.50.
3. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ, ਜਪੁਜੀ, ਪੰ.86, 87.
4. W.H.McLeod, Guru Nanak and the Sikh Religion, p.221.
5. S.C.Verma, Guru Nanak and the Logos of Divine Manifestation, p.324.

eternal Bliss or "abiding joy in the midst of the fleeting pleasures of life ." The path of duty,knowledge, devotion, faith and belief, with humility and negation of subservience to attachements,leads to eventual Grace.The necessary stages of spiritual progress are towards the universal.1

ਰਸਤਾ, ਮਾਰਗ, ਪੰਥ, ਤਰੱਕੀ, ਉੱਨਤੀ, ਚੜ੍ਹਾਈ ਆਦਿ ਤੇ ਪੜਾਵਾਂ, ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ, ਪਉੜੀਆਂ, ਡੰਡੇ ਦਰਜਿਆਂ, ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ, ਪਧਰਾਂ, ਆਦਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪ % ਵਿਕਾਸ"ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੂਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਜਦ ਵਿਕਾਸ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਖੇਤਰ ਦਾ ਨਾਮ-ਕਰਣ ਵੱਖ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਹੁਤਿਆਂ ਨੇ "ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ", "ਆਤਮਾ ਦੀ ਤਰੱਕੀ", "ਆਤਮਿਕ ਦਰਜਿਆਂ"ਆਦਿਕ ~~ਨੂੰ~~ ਦਾ ਲੈ ਕੇ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਕਈਆਂ ਨੇ "ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ" ਕਹਿ ਕੇ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਮਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ "ਚਾਲਚਲਨ ਦੀ ਉਨਤੀ" ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਚਾਲਚਲਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਿਹਤਰ ਮੰਨਿਆ ਸੀ। ਆਤਮਾ, ਮਨ ਤੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਤਾਰ ਉੱਤੇ ਪਰੋਣ ਲਈ ਅਸੀਂ 'ਚੇਤਨਾ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਣ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿਆਂਗੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਸੂਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਸਾਰ-ਅੰਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ "ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ" ਕਹਿਣਾ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਉੱਤਮ ਨਾਮ-ਕਰਣ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ।

"ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ" ਵਾਲਾ ਸੰਕਲਪ ਕੁੱਝ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਣ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਜਦ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵਧਦਾ ਹੈ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਈ (object and subject) ਦੋਵੇਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਇਕ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਅੰਦਰ ਦੇ ਤੇ ਬਾਹਰ ਦੇ ਦੋਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਨਿਰਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਭਾਂਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ, ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਨਿਰੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗ ਮਨ, ਬੁੱਧੀ, ਚਿੱਤ, ਅਹੰਕਾਰ, ਆਦਿਕ ਹੀ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

1. Ibid.,p.354.

ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਵੀ ਵੱਧਦੀ ਹੈ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਜਾਣਨ ਵੱਲ ਵੀ ਸਾਧਕ ਨਿਤ ਨਵੇਂ ਕਦਮ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ "ਸਤਿ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ" ਦਾ ਪੰਧ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਾਮ-ਕਰਣ ਇਸ ਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਾਲੇ (objective) ਪੱਖ ਨੂੰ ਯੋਗ ਮਹੱਤਵ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੈ ਕਿ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੀਮਤੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਜਦ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅੰਦਰੋਂ ਸਾਧਾਰਣ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਉੱਠ ਕੇ "ਆਤਮਾ" ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਬਾਹਰੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੋਝੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਕੇ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਤਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਜਦ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸਿਰੇ ਪੂਰਣਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਆਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਬਾਹਰਲੇ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਵੱਲ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਟੂਕ (ਵਿਚ) ਭੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਸ ਕਾਂਡ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਇਹ ਟੂਕ ਆਈ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਬਾਰੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪ ਸੁਝਾਇਆ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ / ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚੋਂ ਸੱਚ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਪਰਿਚੈ ਦੇ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲਵਾਂ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੱਚ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਸੱਚ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਖ-ਕਸਵੱਟੀਆਂ ਹਨ। ਉਜ ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿੱਚੋਂ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਕੱਝ ਨਾ ਕੁੱਝ ਸੰਕੇਤ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਕੀਮਤੀ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ 'ਸੱਚ' ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ। ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦੇ ਹਾਮੀ ਹਾਂ।

11. ਡਾ. ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਖੰਡਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਸ਼ਬਦ ਕਾਫ਼ੀ ਵਰਤੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ 'ਸੱਚ' ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਾਲਾ ਹੀ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰਾਣੀ ਰਾਜ ਕੌਰ ਨੂੰ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਲਈ ਇਕ ਉਡਾਰੀ ਲਾਉਂਦੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਉਡਾਰੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਰਾਣੀ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਜਦ ਇਕ ਖੰਡ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਖੰਡ ਤੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਫ਼ਰਕ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਾਹਰਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਕਾਸਵਾਚੀ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲੋਂ ਲੋਕ-ਵਾਚੀ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਟੀਕਾ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ:-

"ਜੇਕਰ ਧਰਮ ਖੰਡ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ, "ਗਯਾਨ, ਸਰਮ ਤੇ ਕਰਮ" ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਤੇ 'ਸਚ-ਖੰਡ' ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਸਮਝ ਲਈਏ ਤਾਂ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਢੁੱਕ ਪਵਾਂਗੇ।"[1]

ਇਸ ਟੂਕ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ[2] ਤੇ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ.52.
2. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਸੰਥਿਆ ਪੋਥੀ ੧, ਪੰ.163, ਹੁਣ ਨਵਾਂ ਵਿਸ਼ਯ ਚਲਦਾ ਹੈ ਜੋ 34, 35, 36 ਤੇ 37 ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਕਾਇਨਾਤ ਜਾਂ ਵਿਸਵ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਯ ਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਯ, ਸਥੂਲ ਤੇ ਸੂਖਮ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਰਣਨ। ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ।

ਸਰਗੁਣ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਤੇ ਉਹ ਖੰਡਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਫ਼ਰਕ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

"ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ 'ਸਾਕਾਰ' ਤੇ 'ਨਿਰਾਕਾਰ' ਦੇ ਵਿਚਾਲੇ ਤ੍ਰੈ ਹੋਰ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ -ਗਯਾਨ ਖੰਡ, ਸਰਮ ਖੰਡ, ਕਰਮ ਖੰਡ ......ਐਸਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਯਾਨ ਖੰਡ ਵਿਚ ਗਯਾਨ ਦਾ, ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ ਤੇ ਕਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ।"[1]

ਇੱਥੇਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਵਾਚੀ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੇ ਟਿਕਾਣੇ ਭੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਟਿਕਾਣਿਆਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਆ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਭੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਓਹੋ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਈ ਦੇ ਸਮਨਵੈ ਵਾਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਭੀ ਵਿਕਾਸਵਾਦੀ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਗਿਣਦੇ ਹਾਂ। ਇਹੋ ਸਥਿਤੀ ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਹੈ।

ਡਾਕਟਰ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੰਥਿਆ ਪੋਥੀ ਵਿਚ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਲਿਖਦਿਆਂ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਵਾਲੇ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ:-

" 1929 ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਹੁਕਮ ਚੰਦ ਕੁਮਾਰ, ਬੀ.ਏ. ਹੈ, ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਬਾਬਤ ਇਕ ਸਵਿਸਥਾਰ ਵਿਆਖਿਆ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਸੀ।..... ਓਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਏਹ ਪੰਜੇ ਖੰਡ ਪੰਜ ਲੋਕ ਹਨ, ਏਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਪਰ ਅਲਮਾਰੀ ਦੇ ਤਖਤਿਆਂ ਵਾਂਙੂ ਨਹੀਂ ਪਰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਚ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਬਰਤਨ ਵਿਚ ਰੇਤ ਹੋਵੇ, ਰੇਤ ਦੇ ਕਿਣਕਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਲੇ ਵਿਚਾਲੇ ਹਵਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਾਣੀ ਪਾਓ ਤਾਂ ਵਿਚੇ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਿਸਾਲ ਸਥੂਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਪਰ ਹੈ। ਅਗੋਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੂਖਮ ਤੇ ਹੋਰ ਸੂਖਮ ਹੈ। ਸੋ ਸੂਖਮ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸਥੂਲ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤਿ / ਹੈ ਫੇਰ ਉਸ ਤੋਂ ਉਪਰ ਬੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਲੋਕਾਂ:ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਆਦਿ ਵਿਚ ਸੂਖਮਤਾ ਵਧਦੀ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਪੰਜੇ ਅਡ ਅਡ ਹਨ ਤੇ ਸੰਮਿਲਤ ਬੀ ਹੈਨ। ਅੰਤਰਗਤਿ ਬੀ ਹਨ ਤੇ ਫਿਰ ਸੂਖਮ ਸਥੂਲ ਤੋਂ ਅਗੇਰੇ ਬੀ ਹਨ।"[2]

ਸ੍ਰੀ ਹੁਕਮ ਚੰਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸੂਖਮ-ਜਗਤ ਵਾਚੀ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ। ਜਦ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਭੀ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਭੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਹ ਭੌਤਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਨਵਾਚੀ ਟਿਕਾਣੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ, ਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਧਾਰਣ ਚੇਤਨਾ

---

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ.52.
2. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਸੰਥਿਆ ਪੋਥੀ, ਭਾਗ੧, ਪੰ.170., ਸੂਖਮ ਮੰਡਲਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਿਸਚਾ ਲਿਆਉਣਾ ਤਰਕਵਾਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਕੁਝ ਔਖਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਤਰਕਵਾਦ ਦੀ ਆਪਣੇ ਉਤੇ ਪਕੜ ਬਲਵਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇਂਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਜੁਗ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਲੇਖਕ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਦਾ ਸਤ ਤੱਬਕਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿਲਚਸਪ ਲਗੇਗਾ, ਇਸ ਦਾ ਸੰਖਿਪਤ ਵਰਣਨ ਅਗਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਹੈ।

ਕਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸੂਖਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਫ਼ਰਕਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਈ(subjective) ਪੱਖ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਭੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ। ਜੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਧ ਘੱਟ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵੱਧ ਘੱਟ ਵਿਕਸਿਤ ਦਰਜਿਆਂ ਉਤੇ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਉਣਗੇ। ਸੂਖਮ ਵਾਸਤਵਿਕ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ। ਲੋਕ-ਵਾਚੀ ਵਿਦਵਾਨ ਭਾਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਓਨਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਾ ਕਰਨ ਉਹ ਵਿਕਾਸ-ਵਾਚੀ ਹੀ ਹਨ।

ਸ੍ਰੀ ਹੁਕਮ ਚੰਦ ਜੀ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਥੀਓਸਫ਼ੀ ਦੇ ਪਲੇਨਾਂ, ਨੂਰੀਆਂ ਦੇ ਆਲਮਾਂ ਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ:

"ਇਸੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਸਰਾ ਲੋਕ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਆਪ ਨੇ ਸਪਨ ਅਵਸਥਾ ਵਾਲਾ ਦੇਸ਼ ਦਸਿਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਆਪ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਭਵਰ ਤੇ ਸਵਰ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਤੇ ਆਲਮੇ ਮਲਕੂਤ ਨਾਲ ਮੇਲਿਆ ਹੈ ਤੇ ਥੀਓਸਫ਼ੀ ਦੇ 'ਆਸਟ੍ਰੈਲ ਪਲੇਨ' ਨਾਲ।"[1]

ਇਸ ਤੁਲਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਛੋਹਾਂਗੇ।

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਸ੍ਰੀ ਹੁਕਮ ਚੰਦ ਦੀ ਟੂਕ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਸੂਖਮ-ਜਗਤ ਵਾਚੀ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਕਾਸ-ਵਾਚੀ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਬਾਰੇ ਭੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਅਸਲ ਜ਼ੋਰ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਦੂਹਰੇਪਣ ਉਤੇ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਟਿਕਾਣੇ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤੇ ਬਗੈਰ ਇਹ ਦਲੀਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਟਿਕਾਣਿਆਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਦਰਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਪਦ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਮਤੀ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਸੁਝਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੋਝੀ ਬਦਲੇਗੀ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭੀ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਰੰਗੀ ਹੋਈ ਦਿਸੇਗੀ। ਸਾਡਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅੰਦਰ ਤੇ ਬਾਹਰ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਕਰਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਬਹੁਤੇ ਨੁਕਤਿਆਂ ਉਤੇ ਜੁੜਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਥੋੜ੍ਹੇ ਨੁਕਤਿਆਂ ਉਤੇ ਨਿਖੜਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਦੋ ਮੁੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਹੀ ਉਪ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਗਿਣੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਮੁੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅੰਦਰਲੇ ਪੱਖ ਵਾਲੀ ਹੈ ਦੂਜੀ ਬਾਹਰਲੇ ਪੱਖ ਵਾਲੀ। ਬਾਹਰਲੇ ਪੱਖ ਵਾਲੀ ਮੁੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀਆਂ ਉਪ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਹਨ-ਸਥਾਨ-ਵਾਚੀ, ਲੋਕ-ਵਾਚੀ, ਸੂਖਮ-ਜਗਤ-ਵਾਚੀ ਤੇ ਦੈਵੀ-ਗੁਣ-ਵਾਚੀ। ਸਥਾਨ-ਵਾਚੀ ਤੇ ਲੋਕ-ਵਾਚੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਜੋ ਚਿਨ੍ਹਾਤਮਕ ਅਰਥ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਸੂਖਮ-ਜਗਤ-ਵਾਚੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਕਾਫ਼ੀ ਨੇੜੇ ਢੁਕਦੇ ਹਨ। ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਫਲ-ਸਰੂਪ

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਸੰਥਿਆ ਪੋਥੀ, ਭਾਗ ੧, ਪੰ.170.

ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਭੀ ਆਪਣੇ ਦੂਹਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਵਾਚੀ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਅੰਦਰਲੇ ਪੱਖ ਵਾਲੀ ਮੁੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀਆਂ ਉਪ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਹਨ —ਕਾਂਡਵਾਚੀ, ਕੋਸ਼ਵਾਚੀ, ਤੇ ਵਿਕਾਸਵਾਚੀ। ਕੋਸ਼ਵਾਚੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਜੋ ਆਧਾਰ ਵੇਦਾਂਤੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਉਹ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਵਿਕਾਸਵਾਚੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਂਝ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਕਦੇ ਕਦੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਗੌਣ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਬਾਰੇ ਹੀ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਆਮ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਹੀ ਇੱਕ ਵਿਧੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਪਦਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਬਹੁਤ ਆਸਾਨ ਹੈ। ਅਗਲੇ ਕਾਂਡਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਭ ਨੁਕਤੇ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਕਾਂਡ-ਵਾਚੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਚਾਹੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤੀਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਹਰੇਕ ਜੁਗਤੀ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਕ ਖਾਸ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਉਹ ਦੂਜੀ ਜੁਗਤੀ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਹੋਰ ਉੱਚੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਂਡਵਾਚੀ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ-ਵਾਚੀ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਾਰੰਸ਼, ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਖੰਡ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਕੋਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਟੁਕੜਾ, ਹਿੱਸਾ, ਭਾਗ, ਦਰਜਾ, ਮੰਜ਼ਿਲ, ਆਦਿਕ ਜਿਹੇ ਅਰਥ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਢੁਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ, ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ, ਜਾਂ ਭਾਗੀ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਦਰਲਾ ਤੇ ਬਾਹਰਲਾ ਦੂਹਰਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਉਸ ਦੇ ਆਚਰਣ, ਕਰਮਾਂ ਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

******

ਕਾਂਡ 2: ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਪਰਿਚੈ

ਕਾਂਡ 2

ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਪਰਿਚੈ

ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਪੰਜ ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਇਕ ਕਰ ਕੇ ਲਿਆ ਹੈ ਤੇ ਹਰੇਕ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੱਖਾਂ — ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ, ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ - ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਇਕ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤਾ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਦੂਜੇ ਜਾਂ ਤੀਜੇ ਉੱਤੇ। ਸਭ ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ:—

ਹਰੇਕ ਖੰਡ ਦੇ ਨਾਂ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਕੋਸ਼ਾਂ ਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣਾ ਨਿਰਣਾ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਦਾਂ ਦੀ ਭੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਉਪ੍ਰੰਤ ਉਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਜੋ ਵਿਆਖਿਆ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਵਲੋਂ ਹੋਈ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਧਿਆਨਗੋਚਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਭੀ ਆਪਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਵਿਚ ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਜੋ ਸਹਾਇਤਾ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਕ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਜੋ ਕਿਸੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਕਰਮਾਂ ਵਿਚ ਰੁੱਝਣ ਦੀ ਪਰਬਲ ਧੂਹ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਰੁਚੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਭੀ ਯੋਗ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਕਰ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵਰਤੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਅਜਿਹੀ ਰੁਚੀ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਘਟ ਹੀ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਇਹ ਧਰਮ ਹੈ ਕਿ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿੰਨੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ~~ਨੂੰ~~ ਤੋਂ ਮਿਲਦੀ ਸੇਧ ਨੂੰ ਫੜ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜੋ ਸਿੱਟੇ ਨਿਕਲ ਸਕਦੇ ਹੋਣ ਉਹ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੱਢੇ। ਹਰੇਕ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਤਨ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਜਤਨ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਦੇ ਪਵਿਤ੍ਰ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਈ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦਾ ਬਹੁਤ ਲਾਭ ਉਠਾਇਆ ਹੈ।

ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਅਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਧਿਕ ਜਟਲ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਮਤ ਦੀ ਪਵਿਤ੍ਰ ਪੁਸਤਕ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ, ਆਤਮਿਕ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ (ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ) ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਾਕਾਇਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਦੀਆਂ ਪਵਿਤ੍ਰ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਅਸੀ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਸਾਂ ਕਿ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ, ਯੋਗ ਆਦਿਕ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰਚਨਾ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਨਹੀਂ। ਸੂਫ਼ੀ ਮਤ ਤੇ

ਈਸਾਈ ਮਤ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸਫ਼ਰ ਦੀਆਂ ਮੰਜ਼ਲਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵਿਵੇਚਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਈ ਥਾਈਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈ ਕਈ ਥਾਂਈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਤਾਂ ਮਹਾਤਮਾਵਾਂ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਮਤ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉਤੇ ਖੜੇ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਸਿੱਖ ਮਤ ਦੇ ਕਾਫ਼ੀ ਨੇੜੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਉਹ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਜੋ ਯੋਗ ਜਾਂ ਵੇਦਾਂਤ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਇਸ ਤੁਲਨਾ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹਨ ਕਿ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਦਾ ਜਨਮ-ਦਾਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜੋ ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਈਸਾਈ ਮਤ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਫੇਰ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਥੁਹੜਾ ਬਹੁਤ ਲਾਭ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲੇ ਘਟ ਪਰਿਚੈ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਓਪਰਾਪਣ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਭੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ੬੨੩ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਮਤਾਂ ਜਾਂ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਲੇਖਕਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਨਵੀਨ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਕੁਝ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਦੀ ਉੱਤਮ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਉੱਨੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਜਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਨਹੀਂ ਜਿੰਨੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਹਨ ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਇਸ ਲਈ ਸਤਿਕਾਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰਾ ਸਾਡੇ ਜੁਗ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹਨ। ਹੋਰਨਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਭੀ ਦਿਨ-ਬ-ਦਿਨ ਵਧੇਰੇ ਨਿਖਾਰ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਰੁਚੀ ਨੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਬੀਣਤਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਬੀਣਤਾ ਨਾਲ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸਾਨੂੰ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਕਈ ਨਵੇਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਅਧਿਅਨ ਨੂੰ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਅਪਣਾਈਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਉਹ ਪਾਸਾਰ ਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਜਾਂ ਨਵੀਨ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਲੇਖਕਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਦਕਾ ਇਸ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਸਾਰ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਵਿਚ ਅਵੱਸ਼ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਅਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਉੱਕਾ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਕਾਂਡ ਦੇ ਕੁਝ ਸੰਕੇਤਾਂ ਤੋਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਪਰੰਪਰਾਈ ਤੇ ਨਵੀਨ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਧੀ ਉੱਤੇ ਮਾੜੀ ਮੋਟੀ ਹੱਥ-ਅਜ਼ਮਾਈ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਾਂਡ ਵਾਚੀ, ਲੋਕ ਵਾਚੀ ਤੇ ਕੋਸ਼ ਵਾਚੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਭਾਰਤੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਮਤਿ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਨਵੀਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਹੁਕਮ ਚੰਦ ਕੁਮਾਰ ਦੀ ਇਕ ਸੰਖੇਪ ਟੂਕ ਦਿਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ

ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ, ਵੇਦਾਂਤੀ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਸੂਫੀ ਆਲਮਾਂ ਤੇ ਥੀਔਸਫੀ ਦੀਆਂ ਪਲੇਨਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਟੂਕ ਭੀ ਅਸੀ ਪਿੱਛੇ ਦੇ ਆਏ ਹਾਂ। ਥੀਔਸਫੀ ਨਾਲ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਸ਼ਾਇਦ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵਾਂ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਚੰਦ ਜੀ ਦਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਲੇਖ 1926 ਵਿਚ ਛਪਿਆ ਸੀ, ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਲੀਹ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਤੋਰਿਆ । ਗਿਆਨੀ ਭਾਨ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਸੂਫੀ ਆਲਮਾਂ ਨਾਲ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਆਮ ਟੀਕਾਕਾਰ ਜੇ ਤੁਲਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਕ ਅੱਧੇ ਖੰਡ ਦੀ ਸਰਸਰੀ ਜਿਹੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਪਿਛੌਂਹ ਖਿੱਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਨੀ ਜੀ ਨੇ ਕ੍ਰਮ-ਅਨੁ-ਕ੍ਰਮ ਸਾਰੇ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਜੁਰਅਤ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਵਿਦਵਤਾ ਗਿਆਨੀ ਜੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਬਹੁਪੱਖੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨਾਲ ਪਰਿਚਿਤ ਹਨ। ਉਹ ਸਹਜ-ਸੁਭਾ ਹੀ ਵੇਦਾਂਤ, ਯੋਗ , ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰੇ ਕਰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਅਮੀਰ ਮਸਾਲਾ ਦੇਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਸਿਲਸਿਲੇਵਾਰ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਹੁਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕਮ ਅਧਿਅਨ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਬੋਝ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਨਹੀਂ ਚੁੱਕਿਆ। ਗਿਆਨੀ ਭਾਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਸਾਡੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਇਕ ਹੀ ਹੋਰ ਲੇਖਕ ਆਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਪੂਰੀ ਪੁਸਤਕ ਲਿਖੀ ਹੈ-ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ । ਇਸ ਲੇਖਕ ਨੇ ਤੁਨਾਤਮਕ ਅਧਿਅਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਇਆ।

ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਤੁਨਾਤਮਕ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਵੇਲੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਚੇਤਨ ਰਹੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕਾਰਜ ਲਗ ਪਗ ਨਵੀਂ ਧਰਤੀ ਪੁੱਟਣ ਦੇ ਤੁੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਬਹੁਤ ਅਲਪ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਇਹ ਕਠਨਾਈਆਂ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਚਾਰ ਅਜਿਹੇ ਸਿਲਸਿਲੇਵਾਰ ਅਧਿਅਨ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਇਕ ਖੇਚਲ ਜ਼ਰੂਰ ਬਚ ਜਾਂਦੀ –ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਪਰਿਚੈ ਦੇਣ ਦੀ। ਤੁਲਨਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਆਰੰਭ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਬਣਾਉਣ ਵੇਲੇ ਸੱਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਇਹ ਸੋਚ ਫੁਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਨ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨੀ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਜਾਏ। ਜੇ ਇਸ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ ਦਾ ਆਕਾਰ ਬਹੁਤ ਵਧਣ ਦਾ ਭੈ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਚਰਚਾ ਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉਲਟੇ ਪਾਸੇ ਦਾ ਭੈ ਹੈ ਕਿ ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦਿੱਤੇ ਬਗੈਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਨਿਰਮਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੇਲੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਟੇਕ ਲੈਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਪਠਨ ਪਾਠਨ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਘੱਟ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਾਕਫੀ ਕਦੇ ਭੀ

ਡੂੰਘੀ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਆਧੁਨਿਕ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਲੇਖਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਓਪਰੇ ਸਮਝ ਕੇ ਦੇਖਣ ਦਾ ਭੀ ਜਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਅਨ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵੇਲੇ ਦੋ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ ਅਜਿਹੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣ ਲਈ ਲੁੜੀਂਦੀ ਥਾਂ ਦੀ ਜੋ ਇੰਨੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਵੇ ਕਿ ਵਿਰੋਧਾ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਸਕੇ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਵੈਰ ਵਿਰੋਧ ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਫਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਅਨ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਅੰਸ਼ ਵਧਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪਰਿਸ਼ਰਮ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਪਰਿਚੈ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਹੱਥਲਾ-ਖੋਜ -ਨਿਬੰਧ ਇਸ ਪਰਿਸ਼ਰਮ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਇਸ ਦਾ ਨਿਖੇੜਕ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਂਡ ਦੇ ਅਗਲੇ ਪੰਨੇ, ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੰਖੇਪਤਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦੇ ਹੋਇਆਂ, ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣ ਨੂੰ ਅਰਪਿਤ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਮਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਅਸੀਂ ਸ਼ੰਕਰ[2] ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਪਰਿਚੈ ਦੇਂਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਫੇਰ ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਦਾ।

ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਪੰਜ ਕੋਸ਼ਾਂ(ਜਾਂ ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ) ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ , ਸਾਡੇ ਖਿਆਲ ਅਨੁਸਾਰ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਸ਼ ਆਤਮਾ ਦੇ ਨਿਵਾਸ[1] ਜਾਂ ਮਿਆਨਾਂ ਹਨ। ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਇਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖਮ ਹਨ। ਆਤਮਾ ਸੂਖਮਤਮ ਹੈ। ਸੂਖਮ ਵਸਤ ਸਥੂਲ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਸਭ ਕੋਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ, ਪਰ ਸਭ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਭੀ ਹੈ।[2] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਾ ਕੋਸ਼ ਪਹਿਲੇ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਤੀਜਾ ਪਹਿਲੇ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ, ਇਤਿਆਦਕ। ਪੰਜ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਜੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲ ਭੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।[3] ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਸਭ ਕੋਸ਼ਾਂ

---

1. (ੳ) ਬੀ.ਆਰ. ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਜਰਮਨ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਵੇਦਾਂਤ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪੰਜ ਕੋਸ਼ ਬਰਤਨ ਜਾਂ ਘਰ(**receptacles or abodes**) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।
(ਅ) ਸ਼ਬਦ ਕਲਪਦ੍ਰੁਮ(ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ) ਅਨੁਸਾਰ ਵੇਦਾਂਤੀ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਅਰਥ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹਨ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੁਲ ਦੀ ਡੋਡੀ, ਜੋ ਕੁਝ ਅੰਦਰ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।
2. **Nikhilananda, Self-Knowledge(आत्म बोधः) of Swami Sankaracharya(1962), p. 176, These are called sheaths because they are like coverings on Atman, which ~~may be compared to a~~* scabbard(kosa), they contain within them the Soul, which may be compared to a sword. As one studies the nature of the sheaths, from the grossly physical to the blissful, one finds them becoming gradually finer and finer and thus reflecting more and more the true nature of the Soul. The realization of the Soul in its true nature is attained through elimination of all the sheaths by the practice of discrimination and detachment.**

*** manifests itself through them; or because, like a sheath or***

3. ਅਗਲੇ ਸਫੇ ਉਤੇ ਦੇਖੋ

ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰਲੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ। ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਇਕ ਹਨ। ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹਨ।

ਪੰਜ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਮੋਟੇ ਮੋਟੇ ਲੱਛਣ ਇਹ ਹਨ: –

(ੳ) ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼:- ਇਹ ਸਥੂਲ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਜੋ ਪੰਚ ਭੌਤਿਕ ਹੈ। ਨਾ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇਂ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਮਰਨ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ। ਇਹ ਤਦ ਤੱਕ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਤੱਕ ਅੰਨ ਹਜ਼ਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੋ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ "ਅੰਨ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਆਤਮਾ" ਭੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਭੌਤਿਕ ਭਾਗ ਹੈ।[1] ਇਸੇ ਨੂੰ ਜੜ੍ਹ-ਜਗਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਭ ਨਿਰਜੀਵ ਮਾਦੀ ਵਸਤਾਂ ਤੇ ਸਭ ਮਾਦੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਸ ਜੜ੍ਹ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਨਿਯਮ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੇਠ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।[2] ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਭੀ ਇਸ ਜਗਤ ਦਾ ਭਾਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰੁਚੀ ਜੀਵਨ, ਮਨ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਭੀ ਭੌਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਆਖਿਆਉਣ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਪਰਿਵਰਤਨ-ਯੁਕਤ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਤਮਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਆਤਮਾ ਲਈ ਇਕ ਸੰਦ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਉਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਘੋੜਾ ਸਵਾਰ ਦੀ। ਜਦ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰਨੋਂ ਨਹੀਂ ਵਰਜਦਾ, ਤਦ ਤੱਕ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਪੈ ਸਕਦਾ। ਇੱਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਅਸੀਂ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਪੰਜ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਉਪਯੋਗੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਛੋਹ ਰਹੇ ਹਾਂ।

(ਅ) ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼:— ਇਹ ਪਹਿਲੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖਮ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਭੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ– ਜੀਵਨ-ਤੱਤ। ਪ੍ਰਾਣ ਗਰਭ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਦਾਖਿਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੌਤ ਸਮੇਂ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਿਰਿਆ ਲਈ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਰਯੋਜਨ ਅਧੀਨ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਰੀਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ ਪਰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਿਯਮ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਕਤੀਵਾਨ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਿਯਮ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਧੀਨ ਸਰੀਰ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[3]

---

1. Paul Deussen, The Philosophy of the Upanishads, (1919), p.97, Thus are constituted the atmans annamaya, pranamaya, manomaya, vijanamaya and anandamaya, which are menifested alike in mankind and in nature as a whole.

2. Ibid., pp.97-98, The annamaya atman, "the self ~~depdent~~ dependent on food" is the incatnation of the atman in the human body and in material nature.

3. A.K. Bannerjee, Philosophy of Gorakhnath (1962), p.115, First there is the world of material bodies and physical forces....in which there is no distinct manifestation of life and mind and spirit, which is governed by natural laws....This is called the Material world (Jada-Jagat).

ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਆਕਾਸ਼ ਪ੍ਰਾਣ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਧਰਤੀ ਇਸ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਿਸਚਿਤ ਸੇਧ ਵਿਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਗ ਇਸ ਸੇਧ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਪਰੋਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੇਧ ਹੀ ਹਰੇਕ ਅੰਗ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਜੋ ਪਰਸਪਰ ਬਾਹਰਲਾਪਣ ਹੈ ਉਹ ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਪਰਯੋਜਨ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿਚ ਬੱਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਕਾਰਨਤਾ ਤੇ ਸਿੱਥਲਤਾ(causality and inertia) ਦੇ ਨਿਯਮ ਸੇਧਵਾਦ(Teleology) ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਧੀਨ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਏਕਤਾ ਇਸ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਇਕ ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ ਜੀਵਤ ਇਕਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਭੀ ਇਸ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਰਸੀਏ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਕਿਸੇ ਗੁੱਝੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਟੋਹ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਸ ਵਿਆਪਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਤੇ ਦਿਸਦੀ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਸਰੀਰ। ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਵਸਤਾਂ ਇਸ ਸਰੀਰ ਦੇ ਮਾਨੋਂ ਜੀਵਾਣੂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਗਤ ,ਜੀਵ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਤਾਰ ਵਿਚ ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੇ ਸੋਮੇਂ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਇੱਕ ਮਹਤਵ-ਪੂਰਨ ਦਰਜਾ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1]

(ੲ) ਮਨੋਮਯ ਕੋਸ਼:- ਮਨ ਪ੍ਰਾਣ ਤੋਂ ਭੀ ਸੂਖਮ ਹੋਂਠ ਤੇ ਸਰੀਰ ਤੇ ਪ੍ਰਾਣ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਬਾਹਰੋਂ ਜੋ ਸੁਨੇਹੇ ਲਿਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਮਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਐਸੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਤਾ ਲਗ ਜਾਏ ਕਿ ਸੁਨੇਹਾ ਕਿਸ ਇੰਦ੍ਰੀ ਨੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਹਰਲੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਜੋ ਨਾਮ-ਰੂਪ ਦੇ ਫਰਕ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਨ ਹੀ ਸਿਞਾਣਦਾ ਹੈ। ਮਨ ਚਾਹਾਂ ਦੀ ਕਿਆਰੀ ਭੀ ਹੈ ਤੇ ਕਰਮ-ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਮ,ਕ੍ਰੋਧ, ਆਦਿਕ ਵਿਕਾਰਾਂ ਅਧੀਨ ਇਹ ਬਾਹਰ ਵਲ ਦੌੜਦਾ, ਬਾਹਰਲੀਆਂ ਸੂਖਮ ਜਾਂ ਸਥੂਲ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲਿਪਾਇਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨ ਹੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚੋ ਜਾਤ ਤੇ ਪਦਵੀ ਦੇ ਭੇਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।[2] ਜਦ ਧਾਰਮਿਕ ਪੂਜਾ ਪਾਠ ਦੁੱਧ-ਪੁੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਨ ਦਾ ਮੰਤਵ

---

1. A.K.Bannerjee,Discourses etc.,pp.251-252,The fundamental characteristic of this plane is Immanent Teleology,in which the unity of the ideal of to be progressively realised determines the character of the plurality through which it is realised .A living organism,like a plant or an animal body,appears in this plane to typify the nature of the reality... The principles of inertia and causality are here servants of this higher principle of Teleology.The relations of externality are in a large measure absorbed by the unity of one life pervading all parts and of one ideal operating everywhere..It is the unity of the whole which gives existence to the plurality.It is the whole that truly exists.It manifests itself partially in the several parts.
2. Nikhilananda,op.cit.,p.107.

ਮਨ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਉਪਜਦਾ ਹੈ।

ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਜਿਸ ਪਰਯੋਜਨ ਦੀ ਟੂਹ ਪ੍ਰਾਣਮਯਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਲਗਦੀ ਹੈ ਉਹ ਮਨੋਮਯ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਮਹਾਨ ਮਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਵਿਸ਼ਵ-ਮਨ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਧੀਨ ਕਿਸੇ ਨਿਸਚਿਤ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਵਿਖਤ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ, ਕਿਸੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਹੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਲੁੜੀਂਦੀ ਇੱਛਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਭੀ ਕਿਸੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹੀ ਉਪਜ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚਲੀ ਸੇਧ, ਕਾਰਨਤਾ ਤੇ ਸਿੱਥਲਤਾ, ਸਭ ਦਾ ਸੋਮਾ ਮਨ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਹੈ।[1] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਮਨ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਤਕਰੀਬਨ ਸਭ ਭਾਰਤੀ ਮਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਮਨ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਗ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਸਤਿਤਵ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਲਈ ਸਰੀਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਸ(space) ਵਿਚ ਟਿਕਾਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਨਹੀਂ। ਸਰੀਰ ਦੇ ਮਰਨ ਨਾਲ ਮਨ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਦ ਤੱਕ ਮਨ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ , ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਹਥਿਆਰ ਬਣਾ ਕੇ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਕ ਸਰੀਰ ਨਾਲੋਂ ਨਾਤਾ ਤੋੜ ਕੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਦੇ ਇਹ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਸੁਤੰਤਰ ਭੀ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਵੈਰਾਗ ਦੁਆਰਾ ਮਨ ਨੂੰ ਨਿਰਮਲ ਕਰ ਕੇ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਉਣਾ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਭਾਗ ਹੈ।

(ਸ) ਵਿਗਿਆਨਮਯ ਕੋਸ਼— ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਬੁੱਧੀ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੀ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਣੇ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਭਵ ਰਾਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰਖਦੀ ਤੇ ਸੁੰਕੇ ਨਿਵਿਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।[2] ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਸ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਪੂਜਾ ਪਾਠ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਤਿ-ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਕਰਮ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[3] ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਕੁਦਰਤੀ ਸੁਭਾ ਸੱਚ ਨੂੰ ਹਰ ਵਕਤ ਮੁੱਖ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨ ਦੀਆਂ ਸਭ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਉੱਤੇ ਪਰਖਦੀ ਹੈ। ਮਨ ਉੱਤੇ ਰਾਜ ਕਰਨਾ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਮਨ ਦਾ ਪ੍ਰਾਣ ਤੇ ਸਰੀਰ ਉੱਤੇ।

---

1. A.K.Benerjee,Discourses etc.,p.255-58.
2. A.K.Benerjee,Philosophy etc.,p.117,Fourthly,we experience...the evolution of a world of Reason or Intelligence(Buddhi),which may be called Higher mind.It is principally manifested in the form of the ascertainment of Truth(adhyavasaya or satyaniscaya).
3. P.Deussen,op.cit.,98,Deeper still is found the vijnanamaya atman,"the self dependent upon knowledge,"which...offers knowledge in place of sacrifice and works,while recognising and worshipping the deity as a separate and independent being.

ਜਦ ਬੁੱਧੀ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਪੈਣ ਨਾਲ ਮਲੀਨ (ਨਾ) ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਨਿਰੋਲਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬੁੱਧੀ ਵੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੜ੍ਹ ਪਰ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਚੇਤਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ-ਚੇਤਨਾ ਜਦੋਂ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੀਵ ਕੁਹਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਗੁਣ "ਮੈਂ-ਚੇਤਨਾ" ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਜੀਵ ਦੁੱਖ ਸੁੱਖ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਤੇ ਸੁਪਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ , ਸੁਖੋਪਤੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ।[1]

ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਪੱਖ ਭੀ ਵਿਗਿਆਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਸੰਚ ਤੇ ਏਕਤਾ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿਰਮਲ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕਸੁਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਬੁੱਧੀ ਮੁਕੰਮਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ।

ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼, ਮਨੋਮਯ ਕੋਸ਼ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਰਲ ਕੇ ਸੂਖਮ ਸਰੀਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਵਾਲੇ ਸਥੂਲ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ।

(ਧ) ਆਨੰਦਮਯ ਕੋਸ਼-ਇਸ ਕੋਸ਼ ਬਾਰੇ ਦੋ ਵਿਚਾਰ ਹਨ। ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਭੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਇਕ ਮਿਆਨ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਆਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਜੇ ਪਹਿਲਾ ਵਿਚਾਰ ਮੰਨੀਏ ਤਾਂ ਆਨੰਦਮਯ ਕੋਸ਼ ਆਤਮਾਨੰਦ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮਾਨੰਦ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਤਦ ਇਹ ਕੋਸ਼ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਭਾਗ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਆਤਮਾ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਨੰਦ-ਸਰੂਪ ਆਤਮਾ ਦਾ ਝਲਕਾਰਾ ਲੈ ਕੇ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਅਨੁਭਵ ਸੁਖੋਪਤੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿਸੇ ਦੁੱਖ ਦੀ ਉੱਕਾ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਜਦ ਨੇਕ ਪੁਰਸ਼ ਨੇਕੀ ਫੈਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਅੰਸ਼-ਮਾਤਰ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨ-ਬਾਂਛਤ ਵਸਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੇਲੇ ਜੋ ਸੁੱਖ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਭੀ ਇਸੇ ਦਾ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਜਾਗਦਿਆਂ ਜਾਂ ਸੁੱਤਿਆਂ ਜਦ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਮਨ ਭਾਉਂਦੀ ਵਸਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[2] ਸੁਖੋਪਤੀ ਵਿਚ ਆਨੰਦ ਹੈ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਪਰ ਹੈ ਅਚੇਤ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇੱਥੇ ਭਰਮ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਆਤਮਾਨੰਦ ਚੇਤਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਤਮਾ ਸਦਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਵਿਚਾਰ ਘੱਟ ਪ੍ਰਵਾਣ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਤੈਤਰੀਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਲੱਛਣ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਆਨੰਦ ਸਾਧਾਰਣ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਇਹ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ

---

1. Nikhilananada, op.cit., p.108, Though insentient by nature, it appears ntelligent and conscious because it reflects chit, or pure intelligence. This eflection of pure consciousness in buddhi is called jiva, or individualized oulk, whose chief characteristic is I- consciousness. Atman identifying itself ith the sheath of intelligence, experiences, misery and happiness in the waking and dream states and their abesnce in dreamless sleep.

. Nikhilananda, op.cit., p.110, This bliss, however, must not be confused ith the supreme Bliss of Brahman. A modification of nescience, or Prakriti t manifests itself by catching a reflection of the ever blissful Atman he chief features of this sheath are pleasure and rest -the pleasure that is xperienced when one comes in contact with an agreeable object. The righteous an feels it in a small measures and without the least effort at the time of the bli fruition of his virtuous deeds. But the fullest manifestation of the sheath of bliss is experienced in deep sleep, when one remains totally unconscious of suffering of any kind.

ਪਕੜ ਵਿਚ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ।[1] ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਤਰ ਆਤਮੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਨੰਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਭੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਭੀ ਆਨੰਦ-ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ। ਸਾਧਾਰਣ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਭ ਦੁੱਖ ਸੁੱਖ ਆਨੰਦ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਭਾਸਦੇ ਹਨ।[2] ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਨੇ ਜਦ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਸਚਦਾਨੰਦ ਕਿਹਾ ਤਾਂ ਆਨੰਦ ਉਸ ਦਾ ਸਰੂਪ-ਲੱਛਣ ਮੰਨਿਆ। ਸਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਆਨੰਦ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ, ਆਨੰਦ ਸਭ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਹੈ।

ਪੰਜ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਪਰ ਬਹੁਤ ਲੋਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖੋਂ ਹੀ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਵੇਦਾਂਤੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਗਿਣਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਬੁੱਧੀ ਦੁਆਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਯੋਗ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਵੇਦਾਂਤ ਤੇ ਯੋਗ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸ਼ਾਸਤਰ ਹਨ ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ,[3] ਵੇਦਾਂਤ ਭੀ ਯੋਗ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

---

1. P.Deussen,op.cit., p.97-8,a paragraph in Taitt-2,assumes five atmans (or purushas)...the anadamaya atman,the "self dependent on bliss"-the innermost kernal of man and of nature as a whole .This atman depends on bliss,"before whem words and thought recoil,not finding him," is no longer an object of knowledge. It is in contrast with the reality of experience,that which lies beyond on the other side,unutterable, unfathomable.

2. A.K.Bernerjee,Philosophy etc.,p.123,This anandamaya aspect of cosmic order is revealed to and enjoyed by the Illuminated spiritual consciousness of man,the consciousness of Mahanyogis,Mahanjnanis,Mahabhaktas. All joys and sorrows of our common experiences are to this consciousness elements of Anand and are enjoyed as such. Phenomenally speaking, Anand implies the perfect fulfilment of existence,fulifilment of life and power, fulfilment of mind and reason, fulfilment of morality and religion,fulfilment of goodness and beauty.

3. S.Radhakrishnan,The Vedanta According to Samkara And Ramanuja(1928),p.182,Samkara accepts the principle of the yoga practice,which has for its chief end smadhi,what Samkara calls Samradhana or complete satisfaction,which consists in withdrawing the senses from everything external and concentrating them on one's own nature. The advait accepts the yogic distinctions of yama, niyama,etc., as the outer means...and dharana and dhyana as the inner means.

ਪਾਤੰਜਲੀ ਦੇ ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਯੋਗ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਹੀ ਸਰਬੋਤਮ ਸਾਧਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰੇ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਤੇ ਯੋਗ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ। ਭਾਵੇਂ ਨਾਮ-ਮਾਰਗ ਤੇ ਯੋਗ-ਮਾਰਗ ਦੋਵੇਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਪਯੋਗੀ ਪੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹਨ। ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹੋਇਆਂ ਭੀ ਸਾਡਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵੱਖਰੇ ਰਾਹ ਕਿਸੇ ਕਿਸੇ ਨੁਕਤੇ ਉੱਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਛੋਹ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਉਪਯੋਗੀ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਨਹੀਂ, ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਹੈ। ਯੋਗ ਨੂੰ ਭੀ ਕਈ ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਦੇਖਦੇ ਹਨ।[1] ਇਹ ਬੜਾ ਮਹਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਸਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਖੰਡਾਂ ਤੇ ਯੋਗ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵਿਚਾਰਨਾ ਇਸ ਕਾਂਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਯੋਗ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੀ ਦੇਣੀ ਹੈ।

ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਯੋਗ ਦੇ ਅੱਠ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:—

(ੳ), (ਅ), 'ਯਮ' ਤੇ 'ਨਿਯਮ'-ਇਹ ਮਨ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਨ ਹੇਠ ਰੱਖਣ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵਿਧੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਯੋਗ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਿੱਧੇ ਭਾਗ ਨਹੀਂ, ਕੇਵਲ ਉਸ ਲਈ ਧਰਤੀ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਭੀ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਇਹ ਭੂਮਿਕਾ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ~~ਕਿਸੇ ਭੀ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਇਹ ਭੂਮਿਕਾ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ।~~ ਅਸੀਂ 'ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਾਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਉਸ ਖੰਡ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਾਂਗੇ। ਨੈਤਿਕ ਸੁਧਾਈ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੁੱਢ ਨਾ ਬਣੇ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਮਜ਼ਬੂਤ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਯਮ ਵਿਚ ਅਹਿੰਸਾ, ਸਤੱਯ, ਅਸਤੇਯ(ਚੋਰੀ ਨਾ ਕਰਨੀ) ਬ੍ਰਹਮਚਰਯ ਤੇ ਅਪਰਿਗ੍ਰਹਿ(ਲੋਭ ਨਾ ਕਰਨਾ)[2] ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।[3] ਇਹ ਯੋਗੀ ਲਈ ਆਮ ਜ਼ਬਤ ਦੇ ਕਾਇਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਲਈ ਖ਼ਾਸ ਜ਼ਬਤ ਦਾ ਢੰਗ ਹੈ 'ਨਿਯਮ' ਜਿਸ ਦੇ ਭਾਗ ਹਨ—ਸੌਚ, ਸੰਤੋਸ਼, ਤਪ, ਸਵਾਧਿਆ, ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਣੀਧਾਨ। ਅੰਤਲੇ ਦੋ ਭਾਗ ਨੈਤਿਕ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਕੰਢੇ ਉੱਤੇ ਜਾ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਪਾਤੰਜਲੀ ਸੁਝਾ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਆਚਾਰ-ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਪਕਿਆਈ ਲਈ ਭੀ ਜਪ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਉੱਤੇ ਭਰੋਸਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹਨ। ਸੌਚ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਰੀਰਿਕ ਸਫ਼ਾਈ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਰਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਨਹੀਂ, ਸਰੀਰ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਗੰਦ, ਮੈਲ ਤੇ ਜ਼ਹਿਰੀਲੇ ਮਾਦੇ ਤੋਂ ਸਾਫ਼ ਰੱਖਣਾ ਭੀ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਸ ਤੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੀ ਮੁਰਾਦ ਭੀ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਤਾਂ

---

1. Mircea Eliade, Yoga Immortality and Freedom, p.48, These "members"(angas) of Yoga can be regarded both as forming a group of techniques and as beings stages of the mental ascetic itinerary whose end is final liberation.
2. Ibid., p.50, Absence of avarice(aparigraha) is the non-appropritation of things that do not belong to one and it is a consequence of one's comprehension of the sin that consists in being attached to possessions, and of the harm produced by the accumulation, preservation, or destruction of possessions.
3. ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਸੂਤਰ, II.30.

ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਉੱਦੇਸ਼ ਹੈ, ਜੋ ਦੋਹਾਂ,ਯਮ ਤੇ ਨਿਯਮ ,ਨੇ ਰਲ ਕੇ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇੱਕਲੇ ਇਕ ਨੇ ਨਹੀਂ।[1]

(ਬ) ਆਸਨ– ਆਸਨ ਬਾਰੇ ਆਮ ਖਿਆਲ ਹੈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਅਭਿਆਸ ਲਈ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸਚਿਤ ਤੇ ਸੁਖਾਵੇਂ ਪਰ ਅਡੋਲ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਟਿਕਾਉਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਮਹਤਵ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਇਹ ਖਿਆਲ ਅਧੂਰਾ ਹੈ। ਆਸਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਮੰਤਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਐਸੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਟਿਕ ਜਾਏ ਕਿ ਅਭਿਆਸ ਵੇਲੇ ਇਸ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਾ ਦੇਣਾ ਪਵੇ ਤਾਂ ਕਿ ਧਿਆਨ ਮਨ ਨੂੰ ਟਿਕਾਉਣ ਵੱਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੱਗ ਸੱਕੇ। ਇਕੋ ਆਸਨ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਟਿਕਾਉਣਾ ਪਹਿਲੇਂ ਔਖਾ ਭਾਸਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਆਦਤ ਪੱਕ ਜਾਏ ਫਿਰ ਕੋਈ ਜ਼ੋਰ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ। ਯੋਗੀ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸੁੱਧ ਨਾ ਰਹੇ, ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਜਾਏ। ਜਦ ਮਨ ਵਿੱਚੋਂ ਸਰੀਰ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸੀਮ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਣ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਆਸਨ ਮਨ ਨੂੰ ਅਨੰਤ ਬਣਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਮਨ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਤੇ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਸਨ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਚਿਤਰ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਕ ਆਸਨ ਵਿਚ ਟਿਕਾਉਣਾ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨੁਕਤੇ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਾਗਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਹਿਲਾਉਂਦਾ ਜੁਲਾਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ~~ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਾਗਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਹਿਲਾਉਂਦੇ ਜੁਲਾਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ~~ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਭਾਵਿਕ ਰੁੱਚੀ ਉੱਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣ ਨਾਲ ਯੋਗ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਝੁਕਾਵਾਂ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਨੂੰ ਰੋਕਣਾ ਤੇ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਚਲਾਉਣਾ ਯੋਗ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ। ਆਸਨ ਯੋਗੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕ ਕੇ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਲਿਜਾਂਦਾ ਹੈ।[2]

(ਸ) ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ-ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖੀ ਰੁੱਚੀ -ਤਾਲਹੀਨ ਸਵਾਸ ਲੈਣ ਦੀ- ਉੱਤੇ ਵਸੀਕਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ।+ ਚਾਹੇ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦੀ ਸਿੱਖਰ ਸਵਾਸ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸਵਾਸ ਦੀ ਚਾਲ ਨੂੰ ਤਾਲਬੱਧ ਤੇ ਮੱਧਮ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਸਭ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ; ਸਵਾਸ ਦੇ ਆਸਰੇ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਜਦ ਸਵਾਸ ਮੱਧਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਵੀ ਢਿੱਲੀਆਂ ਪੈ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖਿੰਡਾਉਂਦੀਆਂ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕਾਗਰਤਾ ਵੱਧਣੀ ਸੌਖੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਸਵਾਸ ਬਹੁਤ

1. Nikhilanada, op.cit., p.127, Niyama or particular discipline. This consist of cleanliness, contentment, austerity, study of scripture, and meditation on God. Cleanliness is purity of both body and mind. ~~Contempera~~Contentment is satisfaction with material needs which ~~are~~ one obtains without much effort. Study also includes repitition of the sacre word Om or the name of the Lord. Meditation includes worship and other devotional, exercise.

2. M. Eliade, op.cit., pp.53-55.

ਤਾਲਬੰਧ ਤੇ ਮੰਧਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਯੋਗੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕਈ ਐਸੇ ਤਲਾਂ ਨੂੰ ਜਾ ਛੋਹਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਖਾਸ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸੁਖੋਪਤੀ ਦੇ ਤਲ ਨੂੰ। ਸੁੱਤੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਵਾਸ ਜਾਗਦੇ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਹੌਲੀ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਰਾਹੀਂ ਯੋਗੀ, ਬਿਨਾਂ ਹੋਸ਼ ਗਵਾਂਇਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨੀਂਦਰ ਸਮੇਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਜਦ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਤੋਂ ਸੁਪਨ ਤੇ ਸੁਪਨ ਤੋਂ ਸੁਖੋਪਤੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਅਚੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਯੋਗੀ ਅਚੇਤ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਭਾਰੂ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇਂਦਾ। ਜਾਗ੍ਰਿਤ, ਸੁਪਨ, ਸੁਖੋਪਤੀ, ਤੁਰੀਆ ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਭੰਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਤਬਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾਂ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਨੂੰ ਛੋਹਦਾ ਹੈ।[1]

(ਹ) ਪ੍ਰਤਯਾਹਾਰ— ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗਿਆਨ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਰੋਕ ਕੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਕਰਨਾ।[2] ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਮਨ ਨੂੰ ਹੀ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨ ਨੂੰ ਰੋਕੇ ਬਿਨਾਂ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਨੂੰ ਰੋਕਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।[3] ਪ੍ਰਤਯਾਹਾਰ ਵਿੱਚ ਨਿਮਨ-ਚੇਤਨ ਮਨ ਵਿੱਚੋਂ ਉਠ ਰਹੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਤੇ ਯਾਦ ਆ ਰਹੇ ਪੁਰਾਣੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਣੋਂ ਰੋਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[4]

(ਕ), (ਖ), (ਗ) ਧਾਰਣਾ, ਧਿਆਨ, ਸਮਾਧੀ —ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਇਕ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਇਨਾ ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਧਾਰਣਾ" ਵਿਚ ਮਨ ਨੂੰ ਇੰਦ੍ਰਿਆਵੀ

---

1. M.Eliade,op.cit.,pp.55-58.

2. P.Deussen,op.cit.,p.389,Pratyahara,suppression of the organs of sense, is mentioned as early as chand,8.15.As the tortoise draws in its limbs, so are all the senses withdrawn into the man together with the active manas,for these are only emanations of the atman,are checked,are shut up in the heart,and are reduced thereby to tranquaillity.

3. N.Bose,op.cit.,p.160,It means the withdrawal of the organs of senses from their objects.When the activities of the chitta are kept under check,the senses cannot get in contact with their respective objects. The activities of the chitta thus R lose their outward course which it was so long experiencing.It slowly becomes unruffled and finally taks an upward course towards the realization of self...There are in the opinion of the Yogis lakhs of Nadis(nerves) in our system which are no other than special channels of thought -current.The yogi has to stop the movements of his ego x thorugh these channels and to move through one Nadi(Brahma Nadi) which runs towards God-head.This is to be perfected by the practice of Pratyahara.

4. M.Eliade, op.cit.,p.69,Autonomy with respect xf to stimuli from the outer world and to the dynamism of the sub-conscious -an autonomy that he realizes through pratyahara-allows the yogim to practice a threefold technique which the texts call samyama.

ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਆਤਮਾ ਉੱਤੇ ਟਿਕਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, "ਧਿਆਨ" ਵਿਚ ਮਨ ਆਤਮਾ ਉੱਤੇ ਕਦੇ ਟਿਕਦਾ ਤੇ ਕਦੇ ਉਖੜਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਮਨ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੇ ਦਰਜੇ ਹਨ – ਘੱਟ ਘੱਟ ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਪਾਤੰਜਲੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੂਤਰਾਂ[2] ਵਿਚ ਧਾਰਣਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਉਂ ਕੀਤੀ ਹੈ –"ਮਨ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਸਤ ਉੱਤੇ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨਾ"; ਧਿਆਨ ਦੀ ਇਉਂ – "ਕਿਸੇ ਵਸਤ ਉੱਤੇ ਮਨ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਟਿਕੇ ਰਹਿਣਾ", ਤੇ ਸਮਾਧੀ ਦੀ ਇਉਂ-"ਧਯੇਯ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਭ ਕੁੱਝ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮਿਟ ਜਾਣਾ।"

ਪਾਤੰਜਲੀ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਮਨ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ, ਉਸ ਵਸਤ ਦਾ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਮਨ ਇਕਾਗਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਧ੍ਯੇਯ ਬਾਰੇ ਕਈ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾਏ ਗਏ ਹਨ– ਕਿਸੇ ਨੇ ਆਤਮਾ ਉੱਤੇ ਮਨ ਟਿਕਾਉਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ, ਕਿਸੇ ਨੇ ਕਿਸੇ ਇੱਛਿਤ ਵਿਸ਼ੇ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ (ਨਾਭੀ ਚੱਕਰ, ਹਿਰਦਾ ਕਮਲ, ਤ੍ਰਿਕੁਟੀ, ਆਦਿ) ਦਾ, ਕਿਸੇ ਨੇ ਬਾਹਰਲੀ ਵਸਤੂ (ਸੂਰਜ, ਚੰਦਰਮਾ ਆਦਿ) ਦਾ, ਕਿਸੇ ਨੇ ਇਸ਼ਟ ਜਾਂ ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਦਾ ।

ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਛੁਟ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਉੱਤੇ ਮਨ ਜੋੜਨ ਦਾ ਅਸੀਂ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਇਹ ਸਭ ਸਾਧਨ ਹਨ, ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਪਾਤੰਜਲੀ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਨੁਕਤੇ ਉੱਤੇ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਮਨ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਨੇ 'ਧਿਆਨ' ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਣਵ ਜਾਂ 'ਓਮ' ਉੱਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਉਹ ਭੀ ਇਸ ਆਸਰੇ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਅੱਗੇ ਵੱਧਣ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।[3] ਅੱਗੇ 'ਚੁੱਪ' ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰੀ 'ਅਣਹੋਂਦ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲ ਮੁਰਾਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅੱਗੇ ਜੋ ਕੁਝ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾਉਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਭੀ ਹੈ ਕਿ ਯੋਗੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਆਪੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਸੋ ਨਾ ਉਹ

---

1. Nikhilananada, op .cit., pp.127-28, Dharana or concentration. The aim of this discipline is to enable the aspirant to fix his mind, after it has become detached from sense-objetc, on Brahman, the one without a second.
Dhyana or meditation. This is the intermittent resting of the mind on Brahman. At this stage the aspirant does not develop the power of intense and uninterrupted meditation.
Samadhi, or absorption. This is the complete absorption of the mind in Brahman.
2. ਯੋਗ ਸੂਤਰ, 3. 1, 2, 3
3. P.Deussen, op.cit., p.392, This highest state, which is not expressed by any word or combination of words, cannot be meditated on by means of Om, but only in absolute silence. By the syllable om a man may only, "enter upon" the yoga. It is the chariot, which is abondoned where the highway ends, and the footpath begin (Amritab.3) Om is never more than the "Brahman word", beyond which lies still the supreme (Bramab.17). Here the word signifies the sound om ascending by this, man attains to nothingness in that which is not a word", like the sap of flowers in the liquid honey. (Mait).6.22). Thus the eighth and the highest stage of yoga reached.

'ਮਨ' ਤੇ 'ਬੁੱਧੀ' ਦੇ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਹੈ, ਤੇ ਨਾ 'ਮੈਂ' ਦੇ। ਪਰ ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਉੱਕਾ ਖ਼ਾਲੀ ਨਹੀਂ, ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਸਰਗੁਣ ਤੋਂ ਨਿਰਗੁਣ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਯੋਗ ਦੇ ਧਾਰਣਾ ਤੋਂ ਸਮਾਧੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਂਝ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੋਗ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਅਨੇਕਾਂ ਸਾਕਾਰ ਵਸਤਾਂ ਜਾਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮਨ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਆਸਰਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਸਰਗੁਣ ਸਾਧਨਾ ਕਿਸੇ ਮੂਰਤੀ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਧਿਆਨ ਧਾਰਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਤੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਵਿਚ ਲੀਨਤਾ ਤੇ ਪੁਜ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਯੋਗ ਦੇ 'ਧਾਰਣਾ' ਤੇ 'ਧਿਆਨ' ਦਾ ਬਦਲ 'ਸਿਮਰਨ' ਹੀ ਹੈ।[1]

ਧਾਰਣਾ, ਧਿਆਨ ਤੇ ਸਮਾਧੀ ਨੂੰ ਇੱਕਠੇ ਕਰ ਕੇ 'ਸੰਯਮ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਰਸਪਰ ਸਾਂਝ ਇੰਨੀ ਵੱਡੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਯੋਗੀ ਇਕ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰੇ ਉਹ ਉਸ ਵਿਚ ਹੀ ਟਿਕਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ, ਸਹਜਸੁਭਾ ਦੂਜੇ ਜਾਂ ਤੀਜੇ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਹਜ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਯੋਗ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਅਨੋਖਾ ਲਗੇਗਾ। ਪਰ ਜਦ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰਲੇ ਬਾਹਰਲੇ ਆਸਰਿਆਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਕੇ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਹੀ ਇਕਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇੱਥੇ ਧਿਆਨੀ, ਧਿਆਨ ਤੇ ਧ੍ਯੇਯ ਦੇ ਭੇਦ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਆਨੰਦਮਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਧਿਆਨੀ ਧ੍ਯੇਯ ਦਾ ਰੂਪ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[2]

ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਜੋਂ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਪੰਜ ਕੋਸ਼ਾਂ ਤੇ ਪਾਤੰਜਲੀ ਯੋਗ ਦੇ ਅੱਠ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤ ਦੇ ਹੋਰ ਕਈ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਖ਼ਾਸ ਲੋੜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਹਤਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਭੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ। ਹਠ ਯੋਗ ਦੇ ਖਟ ਚੱਕਰਾਂ ਤੇ ਸੱਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਸਾਡੇ ਖ਼ਿਆਲ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਬਿਲਕੁਲ ਮਾਮੂਲੀ ਹੈ। ਉਂਞ ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸੱਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਉਹ ਖਟ ਚੱਕਰਾਂ ਨਾਲ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਸਕਦੇ ਹਨ।

---

1. I.J.Singh, Infinite Bliss, p.639, Now the flow of the thought - current or the attention on the Trikuti after some pracfice will become like an unbroken ~~on-the-Trikuti~~ flow of oil while being poured from one vessel into another. This is the real 'Simaran' or Dhyana (Meditation). Meditation is the proof of the whole sadhana.
2. M.Eliade, op.cit., p.78, One arrives at Samadhi, when dhyana is freed from the separate notions of meditation, object of meditation, and meditating, subject and ~~meni~~ maintains itself only in the form of the object meditated on.

32.

ਭਾਰਤੀ ਮਤਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਕਈ ਵਾਰੀ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤ ਦੀਆਂ ਦਸ਼ਾਵਾਂ, ਮੁਕਾਮਾਤ ਤੇ ਆਲਮਾਂ ਨਾਲ ਭੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਹਾਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ, ਇਥੇ ਕੇਵਲ ਸੂਫ਼ੀ-ਮਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣੀ ਹੀ ਸਾਡਾ ਮਨੋਰਥ ਹੈ।

ਇਮਾਮ ਗ਼ਜ਼ਾਲੀ ਨੇ ਇਕ ਪੁਰਾਣੀ ਰਵਾਇਤ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਂਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਅੱਲਹ ਦੇ ਰੋਸ਼ਨੀ ਤੇ ਹਨੇਰੇ ਦੇ ਸੱਤਰ ਹਜ਼ਾਰ ਪੜਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਦੀ ਦਗਧੀ ਚਮਕ ਦੇਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਭਸਮ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ।"[1] ਸੱਤਰ ਹਜ਼ਾਰ ਪੜਦਿਆਂ ਨੂੰ ਹਜ਼ਾਰ ਹਜ਼ਾਰ ਦੇ ਸੱਤ ਸੰਗ੍ਰਿਹਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਸੱਤ ਮੁਕਾਮਾਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।[2] ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਇਹ ਹਨ - ਉਬੂਦੀਅਤ, ਇਸ਼ਕ, ਜ਼ੁਹਦ, ਮਾਰਿਫ਼ਤ, ਵਜਦ, ਹਕੀਕਤ, ਵਸਲ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਕਾਮਾਤ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁੱਝ ਨਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਦਸ਼ਾਵਾਂ ਸ਼ਰੀਅਤ, ਤਰੀਕਤ, ਮਾਰਿਫ਼ਤ, ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਹਨ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਚਾਰ ਆਲਮਾਂ ਨਾਲ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਭੀ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਲਮਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਹਨ—ਆਲਮਿ ਨਾਸੂਤ, ਆਲਮਿ ਮਲਕੂਤ, ਆਲਮਿ ਜਬਰੂਤ, ਆਲਮਿ ਲਾਹੂਤ। ਆਲਮਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਨਾਸੂਤ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਮਨੁੱਖਤਾ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸਾਧਾਰਣ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਸ਼ਰਅ ਦੇ ਪਾਬੰਦ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਨਾਸੂਤ ਦਾ ਜੋੜ ਸ਼ਰੀਅਤ ਹੈ,[3] ਜੋ ਕਿਸੇ ਪੈਗੰਬਰ ਜਾਂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਦਸੀ ਰਹਿਤ ਮਰਯਾਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਅੱਲਹ ਉੱਤੇ ਨਿਸਚਾ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਉੱਤੇ

---

1. J.A.Subhan, Sufism, Its Saints And Shrines, p.68.

2. H.A.R.Gibb, Mohanmmedanism, pp.147-48-The early sufis in their pursuit of mystical experience, had elaborated a series of 'stages' which ,with their ascetic moral disciplines, correspond to the Christian "purgative ways".A typical example of such a series is: repentance abstinence, renunciation, poverty, patience, trust in God, satisfaction. From the time of al-Hallaj some influential Sufi groups had begun to combine with these practical disciplines ideas derived from gnostic and Platonian doctrine....Under its influence the former purgative stages, were related to a ladder of ascending degrees of absorption-human nature, angelic nature, power, divinity , The intiate retraces the stages of cosmic evolution until he becomes God.

3. Dictionary of Islam(1935), p.609, The natural state of every humam being is humanity(nasut), in which state the disciple must observe th law(Shariah).

ਸਿਦਕ ਲਿਆਉਣ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਲਕੂਤ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਸੁਭਾ। ਇਸ ਨੂੰ ਤਰੀਕਤ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਤਰੀਕਤ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਹੈ "ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਮੁਰਸ਼ਦ ਅਥਵਾ ਗੁਰੂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਰਾਹ ਉੱਤੇ ਚਲੇ।"[2] ਜਦ ਸੂਫ਼ੀ ਕਿਸੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਧਾਰਣ ਰਹਿਤ ਮਰਯਾਦਾ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਉਸ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੁਗਤੀਆਂ ਭੀ ਸਿਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਊ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਨਾਂ ਤਰੀਕਤ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਅੱਲਾਹ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕੇਵਲ ਸਿਦਕ ਦੇ ਆਸਰੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹਰ ਚੰਗੀ ਬੁਰੀ ਵਸਤ ਪਿੱਛੇ ਵਿਆਪਕ ਹੈ।[3] ਇਹ ਯਕੀਨ ਉਸ ਦੇ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਪਵਿਤਰ ਬਣਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਉਹ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਰਗੇ ਸੁਭਾ ਦਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਸੂਫ਼ੀ ਦਾ ਅੱਲਾਹ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪਿਤਾ ਤੇ ਪੁੱਤਰ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਆਲਮਿ ਨਾਸੂਤ ਵਿਚ ਮਾਲਿਕ ਤੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਤਰੀਕਤ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ 'ਜ਼ਿਕਰ' ਜਾਂ ਸਿਮਰਨ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

ਸੂਫ਼ੀ ਲਫ਼ਜ਼ 'ਤਰੀਕਤ' ਤਰੀਕਾ ਤੋਂ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਮਾਰਗ, ਰਸਤਾ, ਪੰਥ। ਪਹਿਲੋਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਉਪਰੋਕਤ ਹੀ ਸਨ, ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਸੂਫ਼ੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਤਰੀਕਤ ਕਿਹਾ ਜਾਣ ਲਗ ਪਿਆ[4] ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਤੇ ਹਕੀਕਤ ਵੀ ਗਿਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

---

1. Ibid., The first stage, as we have already remarked, is humanity (nasut). The second is the nature of angles (malkut) for which there is the path-way of purity (tariqat)

2. ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਕਬੀਰ ਰਚਨਾਵਲੀ, (ਅਨੁਵਾਦਕ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ, 1967), ਪੰ. ਹ(ਭੂਮਿਕਾ)

3. Encyclopeaida of Religion and Ethics, Vol. VI, p. 302, Article God (Muslim). That God cannot be known and that inquiries into His nature are wrong has tended to put the God of the Muslim afar off. The prevailing conception of God as the All-powerful is not far removed from the idea of a despot, and fear, thus separate from love, is either the incentive to all effort or leads to the repression of all energy in the Muslim. The idea of unlimited arbitrary power, unrestrained by any law of holiness, has so filled the Muslim mind that sin is regarded less as a breach of Moral law than as a violation of some arbitrary decree.

4. Encyclopaedia of Islam, Vol. IV, p. 667, Tarika-This Arabic term, meaning, "road way, path" has acquired two successive technical meanings in Muslim mysticism. In the ninth and tenth centuries A.D. it was a method of moral psychology for the practical guidance of individuals who had a mystic call (2) after the XIth century, it became the whole system of rites for spiritual training laid down for the common life in the various Muslim religious orders which began to be founded at this time... The word trika is still vague and means a rather theoretical and ideal method ...to guide each one who had a call by tracing an itinerairum mentis ad Deum leading through various psychological stages (makamat, ahwal) of the literal practice of revealed law (sharia) to divine reality (hakika).

ਜਬਰੂਤ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ। ਇਸ ਦਾ ਜੋੜ ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਨਾਲ ਹੈ।[1] ਇਸ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਦਾ ਅੱਲਹ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਤੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਇਲਾਹੀ ਨੂਰ ਦੇ ਝਲਕਾਰੇ ਵਜਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[2] ਤੇ ਦੈਵੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਦੇ ਲਫ਼ਜ਼ੀ ਅਰਥ ਭਾਵੇਂ ਗਿਆਨ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਐਸਾ ਨਹੀ ਜਿਹੜਾ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰੇ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਨੂੰ ਅੱਲਹ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੈਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸੂਫ਼ੀ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਜਗਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਭੀ ਬਲਵਾਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ।[3] ਸੋ ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਦੇ ਅਸਲ ਅਰਥ ਰੂਹਾਨੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਹਨ ਜੋ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਹਿਰਦਾ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਰੁਸ਼ਨਾਂਦੀ ਹੈ।[4] ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ ਸੂਫ਼ੀ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਅੱਲਹ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[5]

ਲਾਹੂਤ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਦੈਵੀ ਜੀਵਨ(**diminity**)। ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਮਿਟਾ ਚੁੱਕਾ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਧੁਰ ਅੰਦਰਲੀ ਅਸਲੀਅਤ ਜਾਂ 'ਹਕੀਕਤ' ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਮਨੁੱਖ ਲਾਹੂਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸੂਫ਼ੀ ਅੰਦਰੋਂ ਰੱਬ ਨਾਲ ਇਕ ਮਿਕ ਹੋਇਆ ਜਦ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਜੋ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅੱਲਹ ਦਾ ਕਰਾਇਆ ਕਰਦਾ ਹੈ।[6] ਉਹ ਰੱਬ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਪੂਰੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰ ਹੈ, ਮਾਨੋ ਹੁਣ ਰੱਬ

---

1. Dictionary of Islam,p.609,The third is the possession of power (jabrut) for which there is knowledge.
2. Encyclopedia of Religion and Ethics,Vol.12,p.12.Art.Sufis ,The mystical knowledge of God peculiar to Sufis is denoted by the term marifat i.e. immediate knowledge resulting from apo-calptic vision.
3. Dictionary of Islam,p.609, The great business of the traveller(salik) is to exert himself and strive to attain that perfect knowledge(marifah) of God which is diffused in all things.
4. Gibb and Bown-Islamic society and the West Vol.I,pt.II,p.179, They were "searchers of the heart"who sought by fervent devotion and ascetic discipline to prepare themselves for illumination.But at a certain point the emphasis which they placed on the dictation of conscience led some of them to value this illumination and its discipline above the prescriptionsof the'Seira'
5. A.S.Triton,Islam(1954) ,p.104,Ghazali discovered that the motive of religion is love to God. he won over Islam to his view.Man's perfection and happiness,consists in trying to pracfice the qualities of God and in adorning himself with the real nature of his attributes.Put in other words ,the consciousness of the Unity and University of God, when it has penetrated man's feelings and mastered his spirit,makes him act according to the Will of the one God.
6. A.S.Triton,Islam,p.93,The love for God, which filled the mystic,led inevitably to the idea of union with Him, either by the indwelling of God in the man or by his ascent to God.Theologians used tawhid(unification) to denote belief in one God as opposed to the unpardonable sin of worshipping more than one. The mystics put another meaning into the word,to them it meant unification with God, the sinking of the self and the abnegation of the individual will in the will of God.The true mystic was he who had cast off self and lost himself in God.

ਪ੍ਰੇਮੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰੀਤਮ। ਲਾਹੂਤ ਵਿਚ ਫ਼ਨਾ ਤੇ ਬਕਾ ਦੋਵੇਂ ਹਨ। ਕਈ ਚਿੰਤਕ ਲਾਹੂਤ ਜਾਂ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਫ਼ਨਾ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।[1] ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧ-ਮਤ ਦੇ ਨਿਰਵਾਣ ਨਾਲ ਮੇਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[2] ਨਿਰਵਾਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਵਿਕਾਰੀ ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਨਾਸ ਹੋ ਜਾਣਾ। ਕਈ ਫ਼ਨਾ ਦਾ ਮਤਲਬ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰੇ ਆਪੇ ਦਾ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਅਭਾਵ ਹੋ ਜਾਣਾ। ਇਹ ਵੇਦਾਂਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਫ਼ਲ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਬੋਧੀ ਤੇ ਵੇਦਾਂਤੀ ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਬੂਲੇ ਉਹ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਭਾਵਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ[3] ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪੇ ਦੀ ਹੋਸ਼ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਪਰ ਇਹ ਆਪਾ ਭੁਲਾਉਣ /ਨ ਵਾਲੀ ਵਜਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਬਹੁਤੇ ਦੇਰ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੀ । ਜਦੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਇਸ ਮਸਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਸੱਤ ਮੁਕਾਮਾਤ ,ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਚਾਰ ਦਸ਼ਾਵਾਂ ਤੇ ਚਾਰ ਆਲਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੋਈ ਬਹੁਤੇ ਭਿੰਨ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ :-

(ੳ) ਉਬੂਦੀਅਤ- ਨਾਸੂਤ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀਪਣ[4] ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਆਤਮ-ਸੁਧੀ ਦਾ ਜਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਮਕਾਮ ਨੂੰ ਤੌਬਾ ਭੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੌਬਾ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਸੂਫ਼ੀ ਰੱਬ ਦਾ ਸੇਵਕ ਬਣਨ ਲਈ

---

1. Dictionary of Islam,p.609,And the fourth is extinction (fana),(i.e. absorption into the Diety) for which there is truth (haqiqah).

2. Encyclopedia of Religion and Ethics,Vol.12, p.12, Art,Sufis-The defintion of fana as a moral state, and of the means by which the extinction of all passions and desires is brought about agrees so exactly with the definition of Nirwana, that Buddhisitc influences cannot be denied.

3. Ibid., While Dhul-Nun conceived of the Sufis supreme expərience as a super intellectual God - given knowledge, peculiar to those who "see God with their hearts" and ultimately involving complete unconcsiousness(the more a man knows God, the more he is lost in Him), he never makes use of the term, fana,which is associated with the name of his contemporary Abu Yazid or Bayazid of Bistam. Fana is best rendered by passing-away;it may be applied to the disappearance of evil qualities or, in its pantheistic sense, the passing-away of the whole individual self in Union with God....As regards pantheistic aspect of fana, the Vedanta and similar forms of Indian thought readily suggest themselves.

4. Ibid., The ascetic and ethical discipline is divided into a progressive seires of stations(maqamat),which the learner must traverse,making himself perfect in every one of them before advancing to the next.They vary in number and order but the first place is usually occupied by repentance,or conversion'(tauba),i.e.,turning away from sin towards God.

ਸ਼ਰਅ ਕਮਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਸਾਧਕ ਪਿਛਲੇ ਗੁਨਾਹਾਂ ਉੱਤੇ ਪਛਤਾਵਾ ਕਰਨ , ਨੂੰ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪੱਖ ਸਮਝਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗ਼ਫ਼ਲਤ ਵਿਚ ਡਿਗਣੋਂ ਹਰ ਵਕਤ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ।[1] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਖ਼ੌਫ਼ ਭੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।

(ਅ) ਇਸ਼ਕ— ਰੱਬ ਦੇ ਡਰ ਦੁਆਰਾ ਗੁਨਾਹਾਂ ਤੋਂ ਦਿਲ ਨੂੰ ਪਾਕ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਸੂਫ਼ੀ ਅੱਲਾਹ ਨੂੰ ਦੇ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਡੂੰਘੀ ਖਿੱਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ।[2] ਇਸੇ ਨੂੰ ਇਸ਼ਕ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਲੇਖਕ ਸੂਫ਼ੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੁੱਢ ਇਸ਼ਕ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਦਿਸਦਾ ਪੱਖ ਹੈ ਹਰ ਸਮੇਂ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ 'ਜ਼ਿਕਰ' ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਾ। ਇਸ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਇਸ਼ਕ ਵੇਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸੁਖ ਸੁਆਦ ਉੱਕਾ ਨਹੀਂ ਭਾਉਂਦੇ । ਉਹ ਸੰਸਾਰੀ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਤਿਆਗ ਕਰਦਾ, ਅੰਦਰੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਗ਼ਰੀਬੀ ਧਾਰਦਾ ਤੇ ਦਾਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਦਾਤੇ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ 'ਜ਼ਿਕਰ' ਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਪੰਜ ਵਕਤ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਨੀ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਸੂਫ਼ੀ ਜੋ ਸ਼ਰਅ ਦੀ ਪਾਬੰਦੀ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣ ਤਾਂ ਭੀ ਬਾਹਰਲੇ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਹਿਰਦੇ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ[3] ਵਧੇਰੇ ਮਹਤਵ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਰੱਬ ਨਾਲ ਡਰ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਮਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬਦਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਗੰਭੀਰ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਰੱਬ ਨਾਲ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਹੁਤਾ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤਿ ਆਪਣੇ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਮੁਕੰਮਲ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਮੁਕੰਮਲ ਪਰੰਪਰਾ ਬਹੁਪੱਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਮਤਿ ਦੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਸਾਂਵਿਆਂ ਕਰਦੀ ਹੈ।[4]

1. A.S.Triton,Islam,p.91, The most useful sin is that which you keep ever before your eyes,weep over it till death comes, and do not fall again into any like it....The most harmful good deed is one which makes you forget your sins, deceives you into not fearing offences,and makes you conceited.

2. Dictionary of Islam,p.617,The very essence of Sufism is poetry and the Eastern Mystics are never tired of expatiating on the Ishq or 'love' of God" which is the one distinguishing feature of sufi mysticism. -

3. Encyclopaedia of Islam(1934),Vol,IV,pp.682-3,Ibn Hunbal accuses mysticism of devloping meditation at the expense of open prayer and of seeking for the soul a state of personal friendship with God,(Khulla), henceforth freeing it from the observances prescribed by law...As a matter of fact, however, moderate Sufism has never been excommunicated by Sunni Islam,which has always borrowed its practical morality...

4. T.Burckhardt,op.cit., p.13,Christian contemplatives ,and especially those who came after the Middle ages, are indeed related to those Muslim contemplatives who followed the way of spiritual love (al-mahabbah the bhakti marga of Hinduism,but only very rarely are they related to those Eastern contemplative who were of a purely intellectual order, such as Ibn Arabi or, in the Hindu world, Shri Shankaracharya.Now spiritual love is in a sense intermediate between glowing devotion and knowledge; moreover ,the language of the bhakta projects ,even into the realm of final union,the polarity from which love springs.

(ੲ) ਜ਼ੁਹਦ– ਰੱਬੀ ਪ੍ਰੇਮ ਵਧਣ ਨਾਲ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਖਿੱਚਾਂ ਭੋਰ ਘਟਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੂਫ਼ੀ ਆਪਣੇ ਮਨ ਉੱਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੋਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕਿਸੇ ਅਣਗਹਿਲੀ ਦੇ ਪਲ ਕੋਈ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਉਸ ਉੱਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਕਰਾਰੇ ਹੱਥੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੰਡਦਾ ਤੇ ਸਰੀਰ, ਜੋ, ਸੁਖ ਆਰਾਮ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਉਚੇਚਾ ਦੁੱਖ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਕਾਬੂ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਪੱਕਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਵੈ-ਕਾਬੂ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਤਪ-ਤਿਆਗ ਜਾਂ ਜ਼ੁਹਦ ਕਹਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਉਬੂਦੀਅਤ' ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਤਿਆਗ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ 'ਇਸ਼ਕ' ਦੇ ਮਕਾਮ ਉੱਤੇ ਇਹ ਬਹੁਤ ਵੱਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ੁਹਦ ਦੇ ਮੁਕਾਮ ਦਾ ਤਿਆਗ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਵਧੇਰੇ ਸੌਖਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਔਖੀ ਤੋਂ ਔਖੀ ਤਪੱਸਿਆ ਵਿਚ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਆਨੰਦ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਸ਼ਟ ਝੱਲਣ ਵਿਚ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[1] ਉਹ ਵਾਧੂ ਝਮੇਲਿਆਂ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੀ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਮੋੜ ਕੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਉੱਤੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਕਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਿਆਣੇ ਸੂਫ਼ੀ ਜ਼ੁਹਦ ਤੇ ਤਿਆਗ ਵਿਚ ਅੱਤਿਵਾਦੀ ਬਣਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ।[2]

(ਸ) ਮਾਰਿਫ਼ਤ - ਹੁਣ ਸੂਫ਼ੀ ਅੱਲਹ ਦੇ ਸੁਭਾ ਤੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਕਰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੋਏ ਭੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਐਸੀ ਉੱਚੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਕਣ ਕਣ ਵਿਚ ਇਕੋ ਦੈਵੀ ਨੂਰ ਝਲਕਦਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਉੱਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਅਗਲਵਾਂਢੀ ਅਨੁਭਵ ਉਹ[3] ਕਿਸੇ ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਹਾਲੇ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਰੂਹਾਨੀ ਅਨੁਭਵ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ।

(ਹ) ਵਜੂਦ- (ਰੱਬੀ) ਨੂਰ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵੱਸਿਆ ਦੇਖਣ ਬਾਅਦ ਸੂਫ਼ੀ ਆਪਣੇ ਹਿਰਦੇ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪੱਕੀ ਹੋਈ ਬਿਰਤੀ ਰੂਹ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਅੱਲਹ ਉੱਤੇ ਇਕਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕਾਗਰਤਾ ਹੁਣ ਇੰਨੀ ਡੂੰਘੀ ਹੈ ਕਿ ਬਾਹਰਲੇ ਕੋਈ ਵਿਘਨ ਇਸ ਨੂੰ ਉਖਾੜ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਵਜਦ ਜਾਂ ਖ਼ੁਮਾਰੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਫ਼ੀ ਦੇਰ ਰੱਬ ਨਾਲ ਲਿਵ ਲਾ ਕੇ ਜੁੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹਾਲੇ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਭੰਗ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

---

1. Evelyn Underhill, Mysticism ,p.210,"Their science",says Al Ghazzali of the Sufis,who practised ,like the early Franciscans,a complete renunciation of worldly goods,"has for its object the uprooting from the soul of all violent passions, the extirpation from it of vicious desires and evil qualities;so that the heart may become detached from all that is not God,and give itself for its only occupation, meditation upon the Divine Being."

2. Dictionary of Islam,p.611,Renunciation must not be performed without the advice and permission of an elder.It should be the renunciation of trifles,not of necessaries,such as food, clothing and dwelling place, which are indispensable to man;for without them he would be obliged to rely on the aid of others and this would beget avarice,which is the mother of vice.

3. Titus Bruckhardt,op.cit.,p.15,None the less the end in view not only determins the intellectual horizon but also brings into play spiritual means which,being at it were a prefiguring of that end, permit the contemplative to take up an active position in relation to his own psychic form. Instead of identifying himself with his empirical "I" he fashions that "I" by virtu of an element which is symbolically and implicitly non-individual.The Quran says:"We shall strike vanity with truth and it will bring it to naught".

ਬਾਹਰਲੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਮਲ ਗਿਆਨ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਤੇ ਉੱਚੇ ਮਨ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਦਾ ਸੀ ਪਰ ਵਜਦ ਵਿਚ ਉਹ ਹਿਰਦੇ ਦੇ ਪਵਿਤਰ ਭਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਜਦ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਫਲ ਹੈ।[1]

(ਕ) ਹਕੀਕਤ:- ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਤੇ ਆਲਮਿ ਲਾਹੂਤ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਲੱਛਣ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਨੂੰ ਅੱਲਹ ਦੇ ਗੁਣਾਂ[2] ਦੇ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਭੀ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ 'ਸਿਫ਼ਾਤ' ਉਸ ਦੀ 'ਜ਼ਾਤ' ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਨਹੀਂ। ਕਦੇ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਅੱਲਹ ਦੇ ਗੁਣ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਦੇ ਉਸ ਦੀ ਇਕੋ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬ ਹੋਏ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਾਧਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਭੀ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਈ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਸਰਬ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਲਮ, ਹਾਲ ਤੇ ਅਮਲ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਤੌਹੀਦ/ ਬੁੱਧੀ ਲਈ ਏਕਤਾ ਜਾਂ ਸੱਚ ਹੈ, ਭਾਵਾਂ ਲਈ ਨਿਰੰਤਰ ਆਨੰਦ ਤੇ ਕਰਮ ਲਈ ਸਹਜਮਈ ਰਜ਼ਾ ਜਾਂ ਤਵੱਕੁਲ(ਸਿਦਕ) । ਤੌਹੀਦ ਤੇ ਤਵੱਕੁਲ ਅਨਿਖੜ ਹਨ। ਜੋ ਕੁਝ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਅੱਲਹ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[3]

(ਖ) ਵਸਲ- ਕਰਮ, ਭਾਵ ਤੇ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸੂਫ਼ੀ ਇਲਾਹੀ ਦਰ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਵਾਣ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਅੱਗੇ ਉਹ ਰੱਬ ਨੂੰ ਇਸ਼ਕ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਹੁਣ ਰੱਬ ਉਸਨੂੰ ਮੁਹੱਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਸਾਧਕ ਨਹੀਂ, ਪੁੱਗਿਆ ਹੋਇਆ ਤੇ ਰੱਬ ਦਾ ਚੁਣਿਆ ਹੋਇਆ ਖ਼ਾਸ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਜਿਵੇਂ ਚਾਹੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹੈ

---

1. (a) Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol.12, Art.Sufis, The term 'State' (hal) denotes a mood of feeling, a spiritual disposition or experiences which God causes to pass over the heart; it is not subject to human control, but comes and goes as God will. Usually it is transient, but it may abide permanently. The classification of ahwal in pairs of oppsites-e.g., hope and fear, expansion and cotraction, presence and absence-answers to psychological facts familiar to students of mysticism....The highest states are ecstatic and the term hal is often synonymous with ecstasy, though it had not this special sense originally.

2. A.H.Ansari, Islam: faith And Practice, Theology and Ethics(Islam)p.8, Probably the best solution lies in the re-examination of the nature of relation between essence (dhat) and its attributes (sifat). Ibu Taimayya has suggested that the relation of essence and attributes is a unique relation. It is, therefore, not correct to regard the logical distinction between the essence and attributes as a real distinction between two entities.

3. J.A.Subhan, Sufism, pp.71-2, Haqiqat, "reality", the heart is now illumined with the true nature of God. The aspirant, as he learns the true nature of God, learns to excercise tawakkul, dependence upon God. According to All-Ghazzali tawhid and tawakkul is a sort of faith(iman) and faith is made up of knowledge (ilm), state(hal) and practice(amal), so too is tawakkul.

ਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮਹਾਨ ਕਾਰਜ ਸਿਰੇ ਚਾੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਣ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਉਹ ਨਿਹਕਰਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ।

ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਸੱਤ ਮੁਕਾਮਾਤ ਨੂੰ ਹੀ ਤਰੀਕਤ ਦੇ ਅੰਗ ਹੀ ਗਿਣਦੇ ਹਨ ਪਰ ਤਦ ਤਰੀਕਤ ਬਾਕੀ ਅੰਗਾਂ ,ਸ਼ਰੀਅਤ, ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਤੇ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਵਖਿਰਿਆਈ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੁਕਾਮਾਤ ਵਿਚ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।

ਸੂਫ਼ੀ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਦੋ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ -ਸਫ਼ਰ ਉਲ-ਹੱਕ(ਅੱਲਹ ਦਾ ਸਫ਼ਰ) ਤੇ ਸਫ਼ਰ ਉਲ-ਅਬਦ(ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਫ਼ਰ)। ਪਹਿਲਾ ਉਪਰੋਂ ਹੇਠਾਂ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਹੇਠੋਂ ਉਪਰ। ਜਦ ਅੱਲਹ ਕਾਦਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਪਤ ਤੋਂ ਪਰਗਟ ਹੋਣ ਵੇਲੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕਈ ਰੂਪ ਘੜਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਤਰਾਈ ਦੇ ਦਰਜੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਸੂਫ਼ੀ ਰੂਹਾਨੀ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸਿਲਸਿਲੇਵਾਰ ਤਰੱਕੀ ਨੂੰ ਚੜ੍ਹਾਈ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "ਸੂਫ਼ੀ ਦੀ,ਪੰਧ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਤੋਂ ਉਤਲੇ ਦਰਜਿਆਂ ਤਕ,ਉਨੱਤੀ, ਦੈਵੀ ਅਵੁਨਤੀ(Devolution) ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਨੂੰ,ਉਲਟੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ।"[1] ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅੱਲਹ ਪਹਿਲੇਂ ਕੁਦਰਤ ਰਾਹੀਂ ਹੇਠਾਂ ਉੱਤਰ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫੇਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਪਰਗਟ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਦੋਬਾਰਾ ਅਪਰਗਟ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਉਪਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਚਾਰ ਆਲਿਮਾਂ-ਨਾਸੂਤ, ਮਲਕੂਤ, ਜਬਰੂਤ ਤੇ ਲਾਹੂਤ ਨੂੰ ਦੋਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਦਰਜੇ ਭੀ ਹਨ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਪੰਧ ਦੇ ਪੜਾਂ ਭੀ। ਅੱਲਹ ਦੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋਣ ਨੂੰ ਤੱਜਲੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਲਿਮ ਲਾਹੂਤ ਪਹਿਲੀ ਤੱਜਲੀ ਹੈ, ਆਲਿਮ ਮਲਕੂਤ ਦੂਜੀ, ਆਦਿਕ। ਜਦ ਸੂਫ਼ੀ ਉਤਾਂਹ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜੋ ਨਿੱਤ ਵਧਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਜਲੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਪੱਖੋਂ ਤੱਜਲੀ ਰੱਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਵੱਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਪੱਖੋਂ ਤੱਜਲੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਰੱਬ ਵੱਲ ਖਿੱਚਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੜ੍ਹਾਈ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਤੱਜਲੀ ਦੇ ਭੀ ਚਾਰ ਨਾਂ ਹਨ :- ਤੱਜਲੀਏ(ਅਫ਼ਾਲ(ਦੈਵੀ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼);ਤੱਜਲੀਏ ਸ਼ਹੂਦੀ(ਦੈਵੀ ਨਾਂਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼); ਤੱਜਲੀਏ ਸਿਫ਼ਾਤੀ (ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼);ਤੱਜਲੀਏ ਜ਼ਾਤੀ (ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼)

ਦੈਵੀ ਉਤਰਾਈ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰੀ 'ਹਕਾਇਕ' ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੜ੍ਹਾਈ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਨੂੰ 'ਦਕਾਇਕ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[2] ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਤੱਤ-ਦਰਸ਼ਨ(Metaphysics) ਤੇ ਰੂਹ ਦੀ ਸਾਇੰਸ (Spiritual Psychology) ਹਨ। ਤੱਤ-ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਤੇ ਪਿੰਡ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਪੱਖ ਦੇ

---

1. J.A.Subhan, op.cit., p.74, The progress of the Sufi from the lowest to the highest stages of the path, consists a in traversing the stages of this Divine devolution in obverse order.

2. Titus Burckhardt, pp.cit., p.33.

ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉਸਾਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਤੱਤ-ਦਰਸ਼ਨ ,ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇ, ਵੇਦਾਂਤੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ, ਬ੍ਰਹਮ, ਜਗਤ ਤੇ ਜੀਵ ਹੀ ਸਮਝੋ।[1]

5.4.

ਸੂਫ਼ੀ ਮਤਿ ਵਿਚ ਹਕਾਇਕ ਤੇ ਦਕਾਇਕ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇਖਣੀ ਤੇ ਉੱਧਰ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਪੰਜ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜਨਾ ਇਕ ਬੜਾ ਰੋਚਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਨਜ਼ਰੋਂ ਜੋ ਸਾਹਿੱਤ ਲੰਘਿਆ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਦੇ ਪਾਰਸੀ ਸੰਤ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਦੀਆਂ ਲਿਖ਼ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਹਾਇਕ ਹਨ ਰਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਤੇ ਤਸਵੁੱਫ਼ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਬੀਣਤਾ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਅਨ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤੱਤ-ਦਰਸ਼ਨ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਜੋ ਵਿਵੇਚਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਗੰਭੀਰ ਧਿਆਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੈ। ਉਹ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼, ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼, ਮਨੋਮਯ ਕੋਸ਼, ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਆਲਮਿ ਨਾਸੂਤ, ਆਲਮਿ ਮਲਕੂਤ ਤੇ ਆਲਮਿ ਜਬਰੂਤ ਨਾਲ ਮੇਲਦੇ ਹਨ।[2] ਆਲਮਿ ਲਾਹੂਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਉਹ ਕਈ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਲਮਿ ਹਾਹੂਤ ਦਾ ਭੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਆਲਿਮਾਂ ਦੀ ਕੁੱਲ ਗਿਣਤੀ ਚਾਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪੰਜ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅੰਤਲੇ ਦੋਹਾਂ ਆਲਿਮਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਮਯ ਆਨੰਦਮਯ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਜੋੜਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਹ ਸਪਸ਼ਟ ਫ਼ੈਸਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਸੂਫ਼ੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਦਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਵੇਦਾਂਤਕ ਨਾਂ ਦੇਂਦੇ ਹਨ -ਸ਼ਰੀਅਤ = ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ; ਤਰੀਕਤ= ਅਧਿਆਤਮ ਮਾਰਗ ਹਕੀਕਤ=ਏਕਤਤ; ਮਾਰਿਫ਼ਤੇ ਹਕੀਕਤ =ਅਨੁਭਵ।[3] ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਕੀਕਤ ਤੇ ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਦਾ ਨਾਂ ਮਾਰਿਫ਼ਤੇ ਹਕੀਕਤ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਮਾਰਿਫ਼ਤੇ ਹਕੀਕਤ ਰੱਬ ਤੇ ਜਗਤ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਮੁਕੰਮਲ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਰਸੂਲ ਤੇ ਕੁਤਬ ਜਾਂ ਅਵਤਾਰ ਤੇ ਸਤਿਗੁਰੂ ਇਸ ਦਰਜੇ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ।

ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਨੇ ਦੈਵੀ ਉਤਰਾਈ[3] ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਚੜ੍ਹਾਈ ਨੂੰ ਸੰਸਕਾਰਾਂ (ਨਕੂਸ਼ੇ ਅਮਲ- Impressions) ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਬਾਕਾਇਦਾ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪਰੋ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[4] ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਕੇ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ

1. Ibid.,.
2. Mehar Baba, God Speaks, p.213.
3. Ibid., p.214.
4. Ibid., p.201ff.

ਦੇ ਵਿਕਾਸ (Evolution) ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਤਕ ਪੁੱਜਦੇ ਹਨ। ਫੇਰ ਮਨੁੱਖੀ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ(Reincannation) ਦੇ ਚੱਕਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਕਾਸ(Involution), ਆਤਮ-ਸਿੱਧੀ (Realization) ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਲੀਨਤਾ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।

ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਤਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਤੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤਕ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਕਾਸ, ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਸੱਤ ਸੱਤ ਦਰਜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ(ਪੱਥਰ, ਧਾਤ, ਬਨਸਪਤੀ, ਮੱਛੀ, ਪੰਛੀ, ਪਸ਼ੂ, ਮਨੁੱਖ) ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਪਰ ਅੰਤਰ -ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜੇ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਘਣੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ; ਕਮ-ਅਜ਼-ਕਮ ਵੇਦਾਂਤ, ਯੋਗ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਪੰਧ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਿਕ ਹੈ। ਜਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਰੂਪੀ ਸਾਗਰ ਰਚਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚੋਂ ਰੂਹਾਂ ਦੇ ਕਤਰੇ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਤਰਿਆਂ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਕੁਝ ਸੰਸਕਾਰ ਲਿਪਟਦੇ ਹਨ ਜੋ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਹਰ ਦਰਜੇ ਨਾਲ ਪੀਡੇ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਵੱਧਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਤਜਰਬੇ ਨਾਲ ਹਰ ਕਤਰਾ-ਰੂਹ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਵਧਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵਲੇਵੇਂ ਭੀ ਜਟਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਿਖਰ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਦਕਾ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਰੂਹ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਲਿਪਟੇ ਆਕਾਰ ਉੱਤੇ ਇਕਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਤਕ ਮਨੁੱਖ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਧਾਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਲੇਟ ਵਧਣੋਂ ਰੁਕੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਰੂਹ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਚੇਤਨਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਆਤਮ-ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਅਮਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤਦ ਰੂਹ ਨਿਤ ਨਵੇਂ ਤਜਰਬੇ ਕਰ ਕਰ ਕੇ ਅੱਕ ਗਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਵਲੇਟੇ ਹੋਏ ਸੰਸਕਾਰ ਖੁਲ੍ਹਣ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਲੇਟ ਢਿੱਲੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਕਤਰਾ-ਰੂਹ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਖ਼ੀਰ ਉਤੇ ਸਭ ਸੰਸਕਾਰ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਰੂਹ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸਾਗਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪਲਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰੂਹ ਦੀ ਚੜ੍ਹਾਈ ਦਾ ਅੰਤ ਹੈ।

ਰੂਹਾਨੀ ਚੜ੍ਹਾਈ ਦੇ ਸੱਤ ਦਰਜਿਆਂ ਜਾਂ ਤਬਕਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਵੇਦਾਂਤੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਦਰਜਿਆਂ ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜੋ ਸਿਲਸਿਲਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਮੌਲਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਤਿੰਨ ਹੋਰ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ-ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਮੰਡਲ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਰੀਰ।[1]

ਭਾਵੇਂ ਅੰਤਿਮ ਨਿਖੇੜੇ ਵਿਚ ਸਭ ਰੂਹਾਂ ਇਕ ਹਨ ਪਰ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਹਨ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉੱਕਾ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਦੈਵੀ ਮੰਡਲ ਭਾਵ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ

---

1. Ibid.,p.1ff.

ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਬਾਹਰਲਾ ਪੱਖ ਕਹਿ ਲਉ। ਅੰਦਰੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਇਹ ਸਭ ਆਕਾਰਾਂ ਜਾਂ ਸਰੀਰਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਚੁਕੀ ਹੈ। ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਜਦ ਰੂਹ ਉਤੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪਕੜ ਢਿੱਲੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਬਾਬਾ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਦਰਜੇ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਸੰਸਕਾਰ ਕਾਫ਼ੀ ਪੀਡੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਰੂਹ ਵਿਚ ਸਥੂਲ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਬਾਹਰੋਂ ਸਥੂਲ ਮੰਡਲ ਜਾਂ ਜਗਤ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੀਡੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਥੂਲ ਸੰਸਕਾਰ ਹੀ ਕਹਿ ਲਉ। ਜਦ ਸੰਸਕਾਰ ਢਿੱਲੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਰੂਹ ਵਿਚ ਸੂਖ਼ਮ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਧਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਸੂਖ਼ਮ ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਰੂਹ ਦੀ ਸਥੂਲ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਅੰਨਮਯ ਭੂਮਿਕਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸੂਖਮ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਣਾਮਯ ਭੂਮਿਕਾ ਨਾਲ। ਸੂਖਮ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅਗੋਂ ਹੋਰ ਢਿੱਲੇ ਪੈਣ ਨਾਲ ਰੂਹ ਵਿਚ ਮਾਨਸਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਧਦੀ ਹੈ। ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੋਮਯ ਭੂਮਿਕਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਚਾਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਰੀਰਾਂ ਤੇ ਚਾਰ ਮੰਡਲਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਦੁਬਾਰਾ ਹੇਠਾਂ ਲਿਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:-

(1) ਸਥੂਲ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਸਰੀਰਾਂ (ਅੰਨ ਭੂਮਿਕਾ) ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਸਥੂਲ ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

(2) ਸੂਖ਼ਮ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਸੂਖ਼ਮ ਸਰੀਰਾਂ (ਪ੍ਰਾਣ ਭੂਮਿਕਾ) ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਸੂਖ਼ਮ ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

(3) ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਸਰੀਰਾਂ (ਮਨੋ ਭੂਮਿਕਾ) ਜਾਂ ਕਾਰਣ ਸਰੀਰਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

(4) ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। (ਵਿਗਿਆਨ ਭੂਮਿਕਾ) ਤੇ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਭ ਰੂਹਾਂ ਉਸ ਦੀ ਅਨੰਤ ਸ਼ਕਤੀ, ਅਨੰਤ ਗਿਆਨ ਤੇ ਅਨੰਤ ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਮਾਣਦੀਆਂ ਹਨ।

ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਥੂਲ ਸਰੀਰ ਰਾਹੀਂ ਸਥੂਲ ਜਗਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਜਾਣਦੇ ਹਨ। ਸੂਖ਼ਮ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦਰਜਿਆਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਹਨ।

ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਨੇ ਸੂਖ਼ਮ ਤਬਕ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ, ਮਾਨਸਿਕ ਨੂੰ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਤੇ ਇਕ ਹੋਰ ਤਬਕ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਉਤੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਸਤਵਾਂ ਤਬਕ ਉਹੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਤ ਤਬਕ (ਤੇ ਮੰਡਲ) ਸੱਤ ਸੂਫ਼ੀ ਮਕਾਮਾਤ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਕੁੱਝ ਨਾ ਕੁੱਝ ਸਾਂਝ ਜ਼ਰੂਰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਾਰੀ ਵਾਰੀ ਲਈਏ:-

ਪਹਿਲਾ ਤਬਕ— ਜਦ ਜੀਵ ਸਥੂਲ ਸਰੀਰ ਰਾਹੀਂ ਸਥੂਲ ਮੰਡਲ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸੂਖ਼ਮ ਤੇ ਮਾਨਸਕ ਸਰੀਰ ਭੀ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਬਲਵਾਨ ਹੋ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਅੰਤਰ-ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸਥੂਲ ਚੇਤਨਾ ਸੂਖ਼ਮ ਮੰਡਲ ਦਾ ਸੂਖ਼ਮ ਸਰੀਰ ਰਾਹੀਂ ਥੁਹੜਾ ਬਹੁਤ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲੇ ਤਬਕ ਦਾ ਭਾਗ-ਸਮ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਹਾਲੇ ਸਥੂਲ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਜੀਵ ਨੂੰ ਸੂਖ਼ਮ ਮੰਡਲ ਦੇ ਜ਼ਰਾ ਮਾਸਾ ਝਾਉਲੇ ਹੀ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕੁੱਝ ਸਥੂਲ ਸਰੀਰ ਰਾਹੀਂ ਤੇ ਕੁੱਝ ਸੂਖ਼ਮ ਸਰੀਰ ਰਾਹੀਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਨੁਭਵ ~~ਸਰੀਰ ਰਾਹੀਂ ਤੇ ਕੁੱ~~ ਕਈ ਵਾਰੀ ਬਹੁਤ ਅਨੋਖੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਧਕ ਸਥੂਲ ਅੱਖਾਂ ਕੰਨਾਂ ਨਾਲ ਸੂਖ਼ਮ ਮੰਡਲ ਦੇ ਦੈਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਸਥੂਲ ਕੰਨਾਂ ਨਾਲ ਸੂਖ਼ਮ ਮੰਡਲ ਦਾ ਅਰਸ਼ੀ ਸੰਗੀਤ ਸੁਣਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਸਥੂਲ ਨੱਕ ਨਾਲ ਸੂਖਮ ਸੁਗੰਧੀਆਂ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਥੇ ਸਥੂਲ ਚੇਤਨਾ ਸੂਖ਼ਮ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮਾਣਦੀ ਹੈ।

ਦੂਸਰਾ ਤਬਕ- ਅੰਤਰ-ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਹੋਰ ਵਧਣ ਨਾਲ ਸਥੂਲ ਚੇਤਨਾ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਮੰਡਲ ਵਾਲੇ ਦੂਜੇ ਤਬਕ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੂਖ਼ਮ ਮੰਡਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਇਥੇ ਸੂਖ਼ਮ ਮੰਡਲ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਜੀਵ ਸੂਖ਼ਮ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰੁੱਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਸਥੂਲ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸਰੀਰਾਂ ਤੋਂ ਅਚੇਤ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਟੇਢੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਤੇ ਮਨ ਰਾਹੀਂ ਕੰਮ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਧਾਰਣ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਂਦਾ, ਪੀਂਦਾ, ਸੌਂਦਾ, ਦੇਖਦਾ, ਸੁਣਦਾ, ਤੇ ਮਹਿਸੂਸਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਛਾਵਾਂ, ਸੋਚਾਂ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਦੂਸਰੇ ਤਬਕ ਉੱਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਜਗਤ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਹੇਠਲੇ ਦਰਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਰਿੱਧੀਆਂ, ਸਿੱਧੀਆਂ ਵੀ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ।[1]

ਤੀਸਰਾ ਤਬਕ: ਸੂਖ਼ਮ ਜਗਤ ਦੇ ਤੀਸਰੇ ਤਬਕ ਵਿਚ ਜੀਵ ਅਨੰਤ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਚੇਰੇ ਦਰਜੇ ਦੀਆਂ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ

ਦੂਸਰਾ ਤੇ ਤੀਸਰਾ ਤਬਕ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਤਬਕ ਅੱਧਾ ਸਥੂਲ ਤੇ ਅੱਧਾ ਸੂਖ਼ਮ ਵਿਚ ਹੈ। ਚੌਥਾ ਤਬਕ ਅੱਧਾ ਸੂਖ਼ਮ ਤੇ ਅੱਧਾ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਚ ਹੈ। ਮਾਨੋ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਦਲੀਜਾਂ ਉੱਤੇ ਹੈ।

ਚੌਥਾ ਤਬਕ— ਇਸ ਤਬਕ ਉੱਤੇ ਜੀਵ ਪੰਜਵੇਂ ਤਬਕ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਾਹਾਂ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰ ਸ਼ੋਰ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਿੱਤ ਵਧਦੇ

---

1. Ibid., p.42.

ਅੰਤਰ-ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਕੇ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਇਛਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸੂਖਮ ਮੰਡਲ ਦੀ ਅਥਾਹ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਵਾਮੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਲੋਭ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰ ਲਵੇ। ਜੇ ਇਸ ਲੋਭ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਦੁਰ-ਉਪਯੋਗ ਹੋ ਜਾਏ ਤਾਂ ਚੌਥੇ ਤਬਕ ਦੇ ਜੀਵ ਲਈ ਬੇਹੱਦ ਭਿਆਨਕ ਸਿੱਟੇ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ। ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤਕ ਉਸ ਨੇ ਜਿੰਨੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕਤਰ ਕੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਸਭ ਖਿੰਡ ਪੁੰਡ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੋਬਾਰਾ ਮੂਲ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪੁੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁੱਢ ਸੁੱਢ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਦਰਜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਸੂਖਮ ਮੰਡਲ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਉੱਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਜੀਵ ਅਗਲੇ ਤਬਕਾਂ ਵਲ ਤਰੱਕੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੰਗੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਅਰਥ ਦੂਜੇ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਸਹਾਇਤਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਦਾਰਥਿਕ ਸਹਾਇਤਾ ਨਹੀਂ ਜੋ ਸਥੂਲ ਤਬਕ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਤਬਕ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਦੁਰ-ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਾਲੇ ਤਕ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਮਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਬੂ/ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸਿਖਿਆ ਹੁੰਦਾ। ਮਨ ਦਾ ਮੰਡਲ ਪੰਜਵਾਂ ਹੈ ਤੇ ਉੱਥੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਹੀ ਮਨ ਦਾ ਪੂਰਾ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਵਰਤੋਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਵਾਂ ਤਬਕ— ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਮਨ ਦੇ ਦੋ ਭਾਗ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਵਿਚ ਮਨ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਸੋਚਣ ਜਾਂ ਥੋਜਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸੋਚਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ —ਉੱਚੀਆਂ, ਨੀਵੀਆਂ, ਚੰਗੀਆਂ, ਮਾੜੀਆਂ, ਭੌਤਿਕ, ਆਤਮਿਕ, ਆਦਿ।

ਦੂਸਰੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਮਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਮਨੋ-ਭਾਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ—ਦੁਖ/ਸੁਖ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ; ਚਾਹਾਂ ਤੇ ਲੋੜਾਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ; ਵਿਯੋਗ ਦੀ ਕੱਸਕ, ਆਦਿ।

ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲਾ ਭਾਗ ਪੰਜਵੇਂ ਤਬਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਵਾਲਾ ਛੇਵੇਂ ਨਾਲ।

ਪੰਜਵੇਂ ਤਬਕ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾ ਜੀਵ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰਚਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਥੂਲ ਤੇ ਸੂਖਮ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੇ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ (ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਾਲੇ ਨਹੀਂ) ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਚਾਹਾਂ ਉੱਤੇ ਉਸ ਦਾ ਵਸੀਕਰਣ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਛੇਵਾਂ ਤਬਕ— ਇਸ ਤਬਕ ਉੱਤੇ ਜੀਵ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਹਰ ਥਾਂ ਤੇ ਹਰ ਵਸਤ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹਾਜ਼ਰ ਨਾਜ਼ਰ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਵੇਖਦਾ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਇਆ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਜਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਣ ਪਰ ਉਸ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਲਈ ਤੀਬਰ ਲੋਚਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ। ਛੇਵੇਂ ਤਬਕ ਦੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਵਿਯੋਗ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਬਹੁਤ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਲਵਾਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤੇ ਵਸਲ ਵਲ ਵਧਦਾ ਹੈ।

ਪਹਿਲੇ ਤਬਕ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਛੇਵੇਂ ਤਕ ਜੀਵ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਲਗਾਤਾਰ ਘਟਦੇ ਰਹੇ ਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੈਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਛੇਵੇਂ ਤਬਕ ਉੱਤੇ ਇਹ ਖ਼ਤਮ ਹੀ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਸਿਵਾਇ ਕੁੱਝ ਲੇਸ ਮਾਤਰ ਦੇ। ਇਹ ਬਚੇ ਖੁਚੇ ਸੰਸਕਾਰ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਜੀਵ ਨੂੰ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ

ਮੈਂ ਮਨ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਕਰ ਕੇ ਜੀਵ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇਪਣ ਦਾ ਅਹਿ-ਸਾਸ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦਵੈਤ ਹਾਲੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਟੀ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸਥੂਲ ਤੇ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਦੇ ਲੋਕ ਸਥੂਲ ਤੇ ਸੂਖਮ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਤੱਖ ਵੇਖਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਯਕੀਨ ਨਾਲ ਛੇਵੇਂ ਤਬਕ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਹਾਜ਼ਰ ਨਾਜ਼ਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਤਵਾਂ ਤਬਕ– ਇਸ ਤਬਕ ਵਿਚ ਸੱਭ ਸੰਸਕਾਰ ਤੇ ਦਵੈਤ ਉੱਕਾ ਮਿਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਜੀਵਾਤਮਾ ਆਪੇ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ।

4.5

ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਲਈ ਜੋ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ ਉਹ ਥੋਹੜੀ ਜਾਂ ਬਹੁਤੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਮਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅੰਸ਼ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਆਤਮਿਕ ਪੰਧ ਦਾ ਜੋ ਚਿਤਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਉਲੀਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਕੁੱਝ ਨਾ ਕੁੱਝ ਸਾਂਝ ਜ਼ਰੂਰ ਨਿਸਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਂਝ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤੇ ਬਗ਼ੈਰ ਪਹਿਲੇ ਅਸੀਂ ਈਸਾਈ ਮਤ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਭੀ ਪੰਜ ਹੈ।[1]–

(ੳ) ਆਤਮ-ਜਾਗ੍ਰਿਤ (The awakening of the self to consciousness of Divine Reality)[2] "ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਅਚਨਚੇਤ ਪਰ ਨਿਸਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਡੂੰਘੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ।"[3] ਮਨੁੱਖ ਜ਼ੀ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਰੌਂਦ ਦਾ ਕੋਈ ਝਲਕਾਰਾ ਵਜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਆਤਮਾ ਤੇ ਅਨਾਤਮਾ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ "ਦੂਜਾ ਜਨਮ" ਭੀ

---

1. E.Underhill, op.cit., p.168, The complete series of these states....will be, I think, most conveniently arranged under five heads. This method of grouping means, of course, the abandonment of the time-honoured threefold division of the Mystic Way, and the apparent neglect of St. Teresa's equally celebrated Seven Degrees of Contemplation; but I think that we shall gain more than we lose by adopting it. The group, however, must be looked upon throughout as diagrammatic, and only as answering loosely and generally to expreienes which seldom present themselves in so rigid and unmixed a form

ਈਸਾਈ ਦਰਜਿਆਂ ਬਾਰੇ ਉਤਲੇ ਵਾਕ ਵਿਚ ਦਿਤੀ ਸੂਚਨਾ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਭੀ ਸਹੀ ਹੈ।

2. E.Underhill, op.cit., p.169.
3. Ibid.,

ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੈਵੀ ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਫਲ ਹੈ।[1]

(ਅ) ਆਤਮ-ਸੁਧੀ(Puragation)[2] "ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਦੈਵੀ ਨੂਰ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਆਪਾ ਆਪਣੀ ਅਪੂਰਨਤਾ ਤੇ ਸੀਮਿਤ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਭਰਮਾਂ-ਭੁਲੇਖਿਆਂ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਹ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ ਤੇ ਆਪੇ ਤੇ 'ਇਕ' ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਲੰਮੀ ਵਿੱਥ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਭੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਜੋ ਵਿਘਨ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਨਿਯੰਤਰਣ ਤੇ ਤਪ-ਤਿਆਗ ਨਾਲ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੇ ਪਰਿਸ਼੍ਰਮ ਦਾ ਨਾਂ ਆਤਮ-ਸੁੱਧੀ ਹੈ ਜੋ ਦੁਖ ਤੇ ਘਾਲ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਤਮ-ਸੁਧੀ ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਨਿਰਮਲਤਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ, ਮੰਤਵਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ, ਕੇਵਲ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਅੰਦਰਲੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਹੋਰ ਕਾਫ਼ੀ ਵਧਣ ਨਾਲ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਅੰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[4]

(ੲ) ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼(Illumination)[5] ਜਦ ਸਾਧਕ ਦਾ ਮਨ ਇੰਦ੍ਰਾਵੀ ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਹੋ ਕੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸੁਸ਼ੋਭਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਦੈਵੀ ਨੂਰ ਦੀ ਆਨੰਦਾਇਕ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤਿ ਇਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹਸਤੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ਿਤ ਭਾਸਦੀ ਹੈ। ਭਰਮ-ਮਾਤ੍ਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਜੋ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ ਉਹ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇਣ ਲਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਚਿਰ-ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਚਾਹੇ ਆਤਮ-ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[6]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਸਮਾਦ, ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਨਿਤਾਣਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਉਪਜਦੇ ਹਨ।[7]

1. Rudolf Otto, The idea of the Holy(1957), p.37, This is seen most clearly from the psychology of those great experiences-of grace, conversion, second birth-in which the religious experience appears in its intrinsic nature and in heightened activity, so as to be more clearly grasped than in the less typical form of piety installed by education.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. T.L.Vaswani, Fragments from a Pilgrim's Note Book, p.8, Heart-purity-not purity of outer action alone, but purity of motive, thought and impulse, is the virtue of the seeker must cultivate, if he is anxious to proceed on the path.
5. E.Underhill, op.cit., p.169.
6. Ibid., Illumination brings a certain apprehension of the Absoulte, a sense of the Divine Presence, but not true union with it. It is a state of happiness.
7. R.Otto, op.cit., p.28, The truly 'mysterious' object is beyond our apprehension and comprehension...before which we therefore recoil in a wonder that stirkes us chill and numb.

(ਸ) ਆਤਮਿਕ ਅੰਧਕਾਰ(Dark Night of the Soul) – ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਛਿਪ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਰੂਹ ਦੀ ਰਾਤ ਛਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[1] ਇਹ ਵਿਜੋਗ ਉਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਬਿਹਬਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਲੁਕੇ ਛਿਪੇ ਵਿਕਾਰ ਭੀ ਦੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਆਪਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਉਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਕਸ਼ਟ ਸਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਜੋਗ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਅਸਹਿ ਕਸਕ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਰੱਬੀ ਭਾਣੇ ਅੱਗੇ ਚੁਪ ਚਾਪ ਸਿਰ ਨਿਵਾਉਣਾ ਸਿਖਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਆਨੰਦ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ ਰਹਿ ਕੇ ਭੀ ਆਤਮਿਕ ਪੰਧ ਜਾਰੀ ਰਖਣਾ ਭਾਰੀ ਸੂਰਮਤਾ ਤੇ ਤਪੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਚਿਤ-ਮੰਡਲ ਉੱਤੇ ਛਾਏ ਬੱਦਲ ਉਸ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਹੀ ਸਨ।[2] ਇਹ ਹਉਮੈ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੈ।[3]

(ਹ) ਆਤਮਿਕ ਸੰਜੋਗ (Union)– "ਹੁਣ ਸਾਧਕ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਆਨੰਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਾਣਦਾ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵੇਲੇ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਭੀ ਹੈ।"[4] ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ।[5] ਸੰਪੂਰਨ ਸ਼ਾਂਤੀ, ਤੇ ਅਥਾਹ ਖੇੜਾ, ਇਸ ਦੇ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਰੂਹਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ, ਨਾ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰਵਾਣ ਨਾਲੋਂ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਭ ਸ਼ੰਕੇ ਮਿਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਅਡੋਲਤਾ ਛਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[6] ਅੰਧਕਾਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਜੋ ਆਪਣੀ ਤੁੱਛਤਾ ਤੇ ਨਿਤਾਣਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋਇਆ ਸੀ ਹੁਣ ਉਹ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਪਲਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਦੈਵੀ ਮੰਤਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦਾ ਹੈ।

E.Underhill,op.cit., p.169-70,In the development of the great and sternuous seekers after God, this is followed- or sometimes intermittently accompanied by the most terrible of all the expreienes of the Mystic Way:the final and complete purification of theself, which is called by some contemplatives the "mystic pain" or "mystic death",by others the "Purification of the Spiri or Dark Night of the Soul".The consciousness which had, in Illumination, sunned itself in the sense of the Divine Presence, now suffers under an ually intense sense of Divine Absence.

T.L.Vaswani,op.cit., p.9,One day,when the clouds have passed away,he realise that the "darkness" was God's prasada(gift) to the pilgrim.In "darkness" e has a close fellowship with the Lord. Through suffering he is enabled to ractise the "andhkar yoga" ,the yoga of darkness, It is then that he evelops a child attitude,an attitude of faith.

E.Underhill,op.cit.,p.170,The self now surrends itself,its individuality, d its will, completely.It desires nothing, asks nothing ,is utterly passiv nd is thus prepared for Union. 4. Ibid., p

ul Brunton,The Hidden Teaching Beyond Yoga,p.198,For whereas the first tandpoint provides views of truth,the final provides truth itself.

udolf Otto,Mysticism East and West,p.43.When St.Paul was caught up into the heaven,where God should be made known to him, and then returned to earth forget nothing ,only it was so deep within him(in ineradicle feeling)that reason was not suffiecient for it. It was hidden from him.
This superconceptual but at the same time most certain comprehension, hart calls the "unknowing knowing."

ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸੱਚ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਉਣ ਦਾ ਜੋ ਜਤਨ ਪਿੱਛੇ ਜਿਹੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਸ ਨੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉੱਤੇ ਭੀ ਇਕ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਨੀ ਅਵੱਸ਼ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਸੱਚ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹਨ —

(ੳ) ਸੱਚ ਦਾ ਜੋੜ-ਸਿੱਧਾਂਤ(Correspondence theory of Truth) —ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਸੱਚਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਕਿਸੇ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸਹੀ ਜੋੜ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸੱਚਾ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਕਰਮ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵਾਰਤਾ ਸੱਚੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਤੇ ਸੁਭਾ ਦਾ ਠੀਕ ਉਤਾਰਾ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਸੱਚਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਤੇ ਨਿਖੜਨ ਦੀਆਂ ਪਰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਵਰਣਨ ਹੈ।[1] ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉੱਤੇ ਕਈ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੈ।[2]

(ਅ) ਸੱਚ ਦਾ ਇਕਸਾਰਤਾ ਸਿੱਧਾਂਤ(Coherence Theory of Truth[3])— ਸੱਚ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜਿਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸੋਚ ਸਕੀਏ, ਉਸ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਕਰ ਸਕੀਏ[4] ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਰਥ-ਭਰਪੂਰ ਇਕਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਸੱਵਰ ਕਰ ਸਕੀਏ, ਉਹ ਸੱਚ ਹੈ।

(ੲ) ਸੱਚ ਦਾ ਉਪਯੋਗਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ(The Pragmatic Theory of Truth[5]) — ਉਹੀ ਨਿਸ਼ਚੇ ਸੱਚੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਤੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੈ। ਸੱਚ ਦੀ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਕਠੋਰ ਹਮਲੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਫਿਰ ਭੀ ਮੈਦਾਨ ਮੱਲੀ ਬੈਠੀ ਹੈ।

.Harold H.Jaachim,The Nature of Truth,p.7,According to Aristotle, the thesis or analysis of thoughts expressed in a true judgement must exactly e-present, or correspond to, the way in which the real things are conjoined divided; and a 'scientific truth' is the conclusion of a deductive ference,which exactly repeats in its structure the necessary coherence of a bstance with its proprium through the proximate cause of that connexion.

. Ibid.,p.64,Truth is not adequately conceived as the ideal representation of ct,or as the image which faithfully reflects an original.

Virgillius Ferm,An Encycolpedia of Religion(1945),Art.Truth,p.796,The oherence theory asserts that to be true which fits into a harmony,Truth annot be fundamentally inconsistent.

H.H.Joachim,op.cit.,p.66,Anything is true which can be conceived. It is rue because ,and in so far as it can be conceived...To 'conceive' means or us to think out clearly and logically,to hold many elements together n a connexion necessitated by their several contents.And to be conceiveable eans to be a 'significant whole', or a whole possessed of meaning for hought.

Encyclopedia Britannica(1959),Vol.22,Art.Truth,p.523,Those beliefs are true which it is expedient for us to act upon and believe and to say that they correspond to reality is only another way of saying the same thing.

(ਸ) ਸੱਚ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਲੱਛਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ(Truth as a quality of independent entities .) — ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਮਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਉੱਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੱਚ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਜੋ ਕੁਝ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ।[1] ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਉੱਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਫੇਰ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਾਏ ਦੇ, ਪਤਾ ਕਿਵੇਂ ਲੱਗੇ? ਤੇ ਜਦ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਦਲਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ।

(ਹ) ਸੱਚ ਦਾ ਕੀਮਤ-ਸਿਧਾਂਤ(The value • Theory of Truth)—ਸੱਚ ਇਕ ਪਾਸੇ 'ਹੋਂਦ' ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ। ਨੇਕੀ ਤੇ ਬਦੀ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀ ਕਸਵੱਟੀਆਂ ਹਨ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਸਾਨੂੰ ਸੱਚ ਤਕ ਲੈ ਜਾਏਗਾ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਹੜੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਢੁਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਕੋਈ ਭੀ ਢੁਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਹਾਲੇ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੇ। ਇਹ ਤਾਂ ਸੱਚ ਦੀਆਂ ਕਸਵੱਟੀਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ।

ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਖੀਰਲੇ ਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਥੀਓਸੋਫੀਕਲ ਸੁਸਾਇਟੀ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਮਤਾਂ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਕਰ ਕੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਧਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਆਧੁਨਿਕ ਜੁਗ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਪੁਰਾਤਣ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਨਾ ਕਾਫ਼ੀ / ਸਹੂਲਤ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਥੀਓਸੋਫੀ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ।

ਥੀਓਸੋਫੀ ਵਿਚ ਜੀਵਨ-ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਪੰਥ(The path of Holiness) ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਪਾਂਧੀ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵੱਡੇ ਦਾਲਾਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨ ਦਾਲਾਨ ਤਿੰਨ "ਪਲੇਨ"(Planes) ਜਾਂ ਤਲ ਹਨ।[2] ਪਹਿਲਾ ਤਲ ਭੌਤਿਕ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਅਸੀਂ ਜੰਮਦੇ, ਜੀਉਂਦੇ ਤੇ ਮਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਤਲ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਤਲ "ਆਸਟਰਲ ਪਲੇਨ" ਹੈ। ਇਹ ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਤਲ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵਿਦਿਆ ਬਹੁਤ ਮੁੱਢਲੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਸਟਰਲ ਕੇਂਦਰ ਖੁਲ੍ਹਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹਰ ਵਸਤ ਬਾਰੇ, ਪਦਾਰਥਕ ਤਲ ਦੇ ਗਿਆਨ

1. H.H.Joachim, op.cit., p.64, Truth is.... a quality ,an immediate characteristic flavour, of independent entities which are what they are in and for themselves without relation to mind.

2. C.W.Leadbeater, The inner Life, p.66ff.

ਦੇ ਟਾਕਰੇ, ਉਤੇ, ਇਨਾ ਵੱਧ ਜਾਣ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਭ ਕੁਝ ਜਾਣ ਲਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਤਲ ਨਾਲੋਂ ਆਸਟਰਲ ਤਲ ਦਾ ਗਿਆਨ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ ਹੈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡੂੰਘਾਈ ਦੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਦਰਜੇ ਅੱਗੇ ਭੀ ਹਨ।

ਤੀਸਰਾ ਦਲਾਨ ਮਾਨਸਿਕ ਤਲ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ। ਜਦ ਪਾਂਧੀ ਆਸਟਰਲ ਪਲੇਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਸ਼ਾਗਿਰਦੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹੁਣ ਅਸਲ ਤੇ ਨਿਸਚਿਤ ਗਿਆਨ ਵਲ ਅੱਗੇ ਵੱਧਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪੂਰਣਤਾ ਜਿੱਥੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਦਾਲਾਨਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰਲੀ ਦਸ਼ਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹਾਲੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬੋਧਿਕ ਤੇ ਨਿਰਵਾਣਿਕ ਤਲ ਹੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਤਲ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਹਨ। ਹੇਠਲੇ ਤਲਾਂ ਉੱਤੇ ਪਾਂਧੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਚੇਰੇ ਤਲਾਂ ਵਿਚ ਸਰਵਤਰ ਦੀ ਸੱਚੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਏਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਹਰ ਕਦਮ ਉੱਤੇ ਵਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭੌਤਿਕ, ਆਸਟਰਲ, ਮਾਨਸਿਕ ਬੋਧਿਕ ਤੇ ਨਿਰਵਾਣਿਕ ਪੰਜੇ ਤਲ ਵਧਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਭੌਤਿਕਤਾ ਤੋਂ ਆਤਮਿਕਤਾ ਵੱਲ ਪੰਧ ਹੈ।

ਪਹਿਲੇ ਤਲ ਤੋਂ ਅਗੇ ਲੰਘ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਮੁੱਢਲਾ ਸਾਧਕ(**Intiate**) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਚਾਰ ਤਲਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਨਿਪੁੰਨ ਸਾਧਕ(**adept**)। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੇਖ ਭੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੇਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਿਰਵਾਣਿਕ ਤਲ ਉਤੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਲ ਤਕ ਪਹੁੰਚੇ ਸਾਧਕ ਜਨਮ ਮਰਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਥੀਔਸਫ਼ੀ ਵਿਚ ਅਸੇਖ ਦਰਜੇ ਦੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਚਰਚਾ ਤੇ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਧਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨ ਖ਼ਾਤਰ ਕਾਫ਼ੀ ਦੇਰ ਲਈ ਭੌਤਿਕ ਦੇਹ ਧਾਰਨ ਕਰੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕੁੱਝ ਕੁ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੇਲੇ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਭੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਆਗੂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਸੇਖਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮਹਾਂਪੁਰਖ (**Masters**) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਥੀਔਸਫ਼ੀ ਦੇ ਤਲਾਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਵਿਚ ਆਕਾਸ਼ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਸ ਮਤ ਨੇ ਆਕਾਸ਼ੀ ਗ੍ਰਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਗੀਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਸੂਰਜ ਹਨ। ਸਾਡਾ ਸੂਰਜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ। ਥੀਔਸਫ਼ੀ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸੂਰਜ , ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਗ੍ਰਹਾਂ ,ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ 'ਲੋਗੋਸ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰਪੇਖ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਕਈ ਦਰਜੇ ਹੇਠਲੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਲਗਪਗ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

---

1. C.W.Leadbeater,The Inner Life,p.93,We have in the Logos of our solar system as near an approach to a personal(or rather,perhaps,individual) God as any reasonable man can desire,for of Him is true everything good that has ever been predicated of a personal deity...But so far as His system is concerned He possesses omniscience,omnipresence,omnipotence;the love,the power,the wisdom,the glory ,all are there in fullest measure. Yet He is a mighty individual- a trinity in unity ,and God in every truth, though removed by we know not how many stages from the Absolute,the Unknowable before which even solar systems are but specks of cosmic dust. I do not think that we can image Him at all, The sun is His chief manifestation on the physical plane, and that may help us a little to realize some of His qualities and to see how everything comes from Him.

ਧਰਮ - ਖੰਡ

ਧਰਮ-ਖੰਡ

'ਧਰਮ' ਦੇ ਕੋਸ਼-ਅਰਥ:

(ੳ) ਬੀ.ਆਰ. ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਜਰਮਨ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਜੋ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ:-

1. ਆਸਰਾ, ਸਥਾਈ ਆਧਾਰ (ਰਿਗਵੇਦ)
2. ਨਿਯਮ, ਨਜ਼ਾਮ, ਰਿਵਾਜ, ਸ਼ੀਲ (ਰਿਗਵੇਦ)
3. ਕਿਸੇ ਵਸਤ ਦਾ ਸੁਭਾ, ਜਿਵੇਂ "ਵਰਣਾਮ ਧਰ੍ਮਹ"-ਵਰਣਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾ
4. ਕਰਤੱਵ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ -ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਖਾਸ ਫ਼ਰਜ਼ (ਨਯਾਯ ਕੋਸ਼)
5. ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਜੋ ਕਿਧਰੇ ਭੀ ਹੈ (ਨਯਾਯ ਸ਼ਾਸਤਰ)
6. ਪਰਮਾਨੰਦ ਤਕ ਪੁਜਾਉਣ ਵਾਲੀ ਜੁਗਤੀ (ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਖ ਸ਼ਾਸਤਰ)
7. ਕਿਸੇ ਵਸਤ ਦਾ ਕੋਈ ਭੀ ਗੁਣ (ਨਯਾਯ -ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਖ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ)

(ਅ) ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼:-

ਧਰਮ . धर्म .ਸੰਗਯਾ - ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਿਸ਼ਵ ਹੈ, ਉਹ ਪਵਿਤ੍ਰ ਨਿਯਮ "ਸਭ ਕੁਲ ਉਧਰੀ ਇਕ ਨਾਮ ਧਰਮ" (ਸਵੈਯੇ ਸ੍ਰੀ ਮੁਖਵਾਕ ਮ. 5) 2. ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ. "ਨਹਿ ਬਿਲੰਬ ਧਰਮੰ" ਬਿਲੰਬ ਪ.ਪੰ."(ਸਹਸ ਮ.4) "ਸਾਧ ਕੈ ਸੰਗਿ ਦ੍ਰਿੜੈ ਸਭਿ ਧਰਮ". (ਸੁਖਮਨੀ) ਸਾਧੂ ਦੇ ਸੰਗ ਤੋਂ ਜੋ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਭ ਧਰਮ ਹੈ। 3. ਮਜ਼ਹਬ ਦੀਨ."ਸੰਤ ਕਾ ਮਾਰਗ ਧਰਮ ਕੀ ਪਉੜੀ" (ਸੋਰਠ ਮ. 4) 4. ਪੁਨਯ ਰੂਪ" ਇਹ ਸਰੀਰ ਸਭ ਧਰਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਅੰਦਰਿ ਸਚੇ ਕੀ ਵਿਚਿ ਜੋਤਿ" ((ਵਾਰ ਗਉੜੀ 1 ਮ.4) 5. ਰਿਵਾਜ, ਰਸਮ, ਕੁਲ ਅਥਵਾ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਰੀਤਿ.6. ਫ਼ਰਜ਼, ਡਯੂਟੀ, 7. ਨਯਾਯ, ਇਨਸਾਫ਼ 8. ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿ, ਸੁਭਾਵ। 9. ਧਰਮ ਰਾਜ/" ਅਨਿਕ ਧਰਮ ਅਨਿਕ ਕੁਮੇਰ" (ਸਾਰ:ਅ. ਮ.5) 10. ਧਨੁਸ਼, ਕਮਾਣ, ਚਾਪ। 11 ਤਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਸਪਰਸ਼ ਆਦਿ ਗੁਣ। ਧਰਮਅੰਗ.ਸੰਗਯਾ -ਧਰਮਾਂਗ, ਧਰਮ ਦੇ ਅੰਗ :

ਧੀਰਯ, ਕਮਾ (ਖਿਮਾ), ਮਨ ਦਾ ਵਸ ਕਰਨਾ, ਚੋਰੀ ਦਾ ਤਯਾਗ, ਪਵਿਤ੍ਰਤਾ, ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਕੁਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਰੋਕਣਾ, ਨਿਰਮਲ ਬੁੱਧਿ, ਵਿਦਿਯਾ ਦਾ ਅਭਯਾਸ, ਸਤਯ, ਕ੍ਰੋਧ ਦਾ ਤਿਆਗ ਇਹ ਦਸ ਅੰਗ ਰੂਪ ਧਰਮ ਹੈ। (ਮਨੁ ਅ: 8ਸ: 9_2)

ਸਿਖ ਧਰਮ ਦੇ ਅੰਗ ਤਿੰਨ ਹਨ ਦੇਖੋ, ਨਾਮ, ਦਾਨ ਇਸ਼ਨਾਨ।

(ੲ) ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼:

1. ਧਰਮ, ਪੁੰਮ-(ਸੰ: 1, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਧਰ੍ਮ (ਧਾਤੂ, ਧ੍ਰੀ= ਸਹਾਰਾ ਦੇਣਾ, ਧਾਰਨਾ)। ਸੁਭਾਵ, ਗੁਣ, ਮ੍ਰਿਯਾਦਾ, ਫਰਜ਼, ਨੇਕੀ। ਸੰਪ੍ਰਦਾ, ਮਤ, ਮਜ਼ਹਬ, ਉਹ ਜੋ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਕ ਤ੍ਰੀਕੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਉਹ ਉਚਿਤ ਕੰਮ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਨੇ ਤੇ ਜੀਵ ਪਰਲੋਕ ਦੇ ਸੁਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।

ਯਥਾ- 'ਸਰਬ ਧਰਮ ਮਹਿ ਸ੍ਰੇਸਟਿ ਧਰਮੁ।। ਹਰਿ ਕੋ ਨਾਮੁ ਜਪਿ ਨਿਰਮਲ ਕਰਮੁ।'

ਤਥਾ -'ਧਰਮ ਧੀਰਾ ਕਲਿ ਅੰਦਰੇ' ਕਲਜੁਗ ਵਿਚ ਧਰਮ ਵਾਲੇ ਹੀ ਥਿਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

2. ਠੀਕ, ਦਰੁਸਤ, ਸਚਾ।

ਯਥਾ -'ਵੈਰ ਕਰਨ ਨਿਰਵੈਰ ਨਾਲ ਧਰਮ ਨਿਆਇ ਪਚੰਦੇ' ਸੱਚੇ ਨਿਆਂ ਵਿਚ।

3. ਉਹ ਬ੍ਰਿਤੀ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚ ਇਸਥਿਤ ਹੋਵੇ।, ਸੁਭਾਵ।

ਯਥਾ-'ਸਤਿਗੁਰ ਧਰਤੀ ਧਰਮ ਹੈ ਤਿਸੁ ਵਿਚ ਜੇਹਾ ਕੋ ਬੀਜੇ ਤੇਹਾ ਫਲੁ ਪਾਏ।'

4. ਉਹ ਗੁਣ ਜੋ ਕਿਸੇ ਸ਼ੈ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੋਵੇ ਜਿਵੇਂ ਫੁਲਾਂ ਵਿਚ ਕੋਮਲਤਾ, ਯਾ ਉਹ ਵਰਤਾਉ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਵਰਤਾਰਾ।

ਯਥਾ-'ਧਰਮ ਖੰਡ ਕਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ।'

(ਸ) ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼(ਜਿਲਦ ਤੀਜੀ), ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ:-

ਧਰਮ(ਸੰ, ਧਰ੍ਮ) ਪੁ.

1. ਮਜ਼੍ਹਬ, ਦੀਨ, ਮਤ, ਈਮਾਨ ;
2. ਨਿਆਂ, ਸਚਾਈ, ਈਮਾਨਦਾਰੀ;
3. ਕਰਤੱਵ, ਫ਼ਰਜ਼ ;
4. ਮਰਿਆਦਾ, ਰੀਤ;
5. ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ, "ਸਾਧਕੈ ਕੈ ਸੰਗਿ ਦ੍ਰਿੜੈ ਸਭਿ ਧਰਮ"(ਸੁਖਮਨੀ)
6. ਪੁੰਨ ਰੂਪ:" ਇਹ ਸਰੀਰ ਸਭ ਧਰਮ ਹੈ
   ਜਿਸ ਅੰਦਰਿ ਸਚੇ ਕੀ ਵਿਚਿ ਜੋਤਿ" (ਵਾਰ ਗਉ: ਮ.4)
7. ਧਰਮ ਰਾਜ:" ਅਨਿਕ ਧਰਮ ਅਨਿਕ ਕੁਮੇਰ ।" (ਸਾਰ.ਅ.ਮ.3)

(ਹ) ਹਿੰਦੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ 1953:-

ਧਰਮ, ਪੁੰ., ਪੁੰਨ, ਸਚਿਆਈ, ਨੇਕੀ, ਮਤ, ਮਜ਼੍ਹਬ, ਇਮਾਨ ਨਿਆਉਂ, ਮਰਜਾਦਾ, ਕਰਤੱਵ, ਰੀਤ, ਕਾਇਦਾ, ਕਾਨੂੰਨ, ਇਨਸਾਫ਼ ।

(ਕ) ਬ੍ਰਹਤ ਹਿੰਦੀ ਕੋਸ਼

ਪੁ.(ਸੰ.) ਅਭੁਦਯ ਔਰ ਨਿ: ਸ਼੍ਰੇਯਸਕਾ ਸਾਧਨਭੂਤ ਵੇਦ ਵਿਹਿਤ ਕਰਮ (ਜੈਸੇ ਯਗ); ਏਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜਿਸ ਸੇ ਸ੍ਵਰਗ ਕੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਤੀ ਹੈ। (ਮੀਮਾਂਸਾ) ; ਲੌਕਿਕ , ਸਮਾਜਿਕ ਕਰਤੱਵ ; ਵਹ ਕਰਮ ਜਿਸੇ ਵਰਣ, ਆਸ਼੍ਰਮ, ਜਾਤੀ ਆਦਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੇ ਕਰਨਾ ਆਵਸ਼੍ਯਕ ਹੈ।

<u>ਧਰਮ-ਖੰਡ</u>

ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ ।

ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ ।

ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮਸਾਲ।

ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਜੀਅ ਜੁਗਤਿ ਕੇ ਰੰਗ।
ਤਿਨ ਕੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ।
ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ।

ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ ।
ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ।

ਨਦਰੀ ਕਰਮਿ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ।

ਕਚ ਪਕਾਈ ਓਥੈ ਪਾਇ ।

ਨਾਨਕ ਗਇਆ ਜਾਪੈ ਜਾਇ।[1]
ਧਰਮ ਖੰਡ ਕਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ ।[2]

ਭਾਵੇਂ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਪਰ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਤੋਂ ਸੂਚਨਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਹੀ ਵਰਣਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਇਕ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਸ ਬਿੰਬ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਵੱਲ ਕਈ ਵਾਰ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਗਿਆ ਹੈ:(ੳ) ਪਾਤਸ਼ਾਹ(ਅ) ਦਰਬਾਰੀ(ੲ) ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਹੁਕਮ ਜਾਂ ਫ਼ਰਮਾਨ ਅਤੇ

1. ਜਪੁਜੀ, 34.
2. ਜਪੁਜੀ, 35.

ਉਸਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ।

ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਅੰਗ ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਗੁਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਜੀਵ ਦਾ ਹਰ ਕਰਮ ਦੈਵੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉੱਤੇ ਪਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣਾ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਉਂਤ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਚਾਰ ਹੋਰ ਨਿੱਖਰ ਕੇ ਆਇਆ ਹੈ :

ਚੰਗਿਆਈਆ ਬੁਰਿਆਈਆ ਵਾਚੈ ਧਰਮੁ ਹਦੂਰਿ ।

ਇੱਥੇ 'ਧਰਮੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਧਰਮ-ਰਾਜ ਹੈ , ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਪੁਰਾਣ ਸਭ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੀ ਪਰਖ ਕਰਨ ਤੇ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਸਜ਼ਾ ਜਾਂ ਇਨਾਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੁਖ ਜਾਂ ਸੁਖ ਭੁਗਤਾਉਣ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਸੌਂਪਦਾ ਹੈ। ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਜਿਸ ਨਿਰਣਾਇਕ ਗੁਣ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ, ਉਹੋ ਗੁਣ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਰਾਜ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਤੇ ਇਸ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਂਝੇ ਗੁਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਵਿਦਿਤ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਮੂਲ ਅਰਥ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਖੰਡ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਕਹਿਣ ਦਾ ਸਹੀ ਮੰਤਵ ਇਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇਕ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਤੇ ਬੁਰੇ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇਣੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਚਾਹੇ ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਉਪਦੇਸ਼ ਮਿਲਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਸ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇ ਮੰਤਵ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਲਈ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਫ਼ਰਕ ਸਾਫ਼ ਹੋ ਜਾਏ ਜਿਹੜੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਸਤਵਿਕ ਟਿਕਾਣਾ ਮੰਨਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਫ਼ਰਕ ਦਾ ਲਾਭ ਇਹ ਹੈ ਕਿ "ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਦਰਬਾਰ ਜੀਉਂਦਿਆਂ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਮਰਨ ਉਪ੍ਰੰਤ ?" ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ

334715

ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ।[1] ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਣ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੁਣੇ ਹੈ, ਮਰਨ ਉਪ੍ਰੰਤ ਨਹੀਂ। ਜਿਹੜੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਨੂੰ ਮਰਨ ਉਪ੍ਰੰਤ ਹੀ ਦਿਸ ਸਕਣ ਵਾਲਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਉਹ ਭੀ ਭਾਵੇਂ ਜੀਉਂਦਿਆਂ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਮੰਨਦੇ ਹੋਣ ਪਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਭੀ ਖੰਡ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਟਿਕਾਣੇਂ ਨਾ ਮੰਨਣ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਪਿੱਛੇ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਜੇ 'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਤਾਂ "ਧਰਮਸਾਲ" ਸਮਾਸ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਕੇ ਜ਼ਰੂਰ ਆਇਆ ਹੈ। ਧਰਮਸਾਲ ਦੇ ਅਰਥ ਸੂਚਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੇ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਟੇਕ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ:-

"੧ ਧਰਮ ਮੰਦਿਰ 2.ਬਿਨਾ ਕਿਰਾਇਆ ਲੈਣ ਦੇ ਜਿਸ ਮਕਾਨ ਵਿੱਚ ਮੁਸਾਫ਼ਿਰਾਂ ਨੂੰ ਨਿਵਾਸ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ 3. ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਅਸਥਾਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਵੇ, ਅਤਿਥੀ ਨੂੰ ਨਿਵਾਸ ਅਤੇ ਅੰਨ ਮਿਲੇ, ਅਰ ਵਿਦ੍ਯਾ ਸਿਖਾਈ ਜਾਵੇ।"ਮੈ ਬਧੀ ਸਚੁ ਧਰਮਸਾਲ ਹੈ। ਗੁਰ ਸਿਖਾਂ ਲਹਦਾ ਭਾਲਿ ਕੈ(ਸ੍ਰੀ ਮ:5ਪੈਪਾਇ)"ਮੋਹਿ ਨਿਰਗੁਣ ਦਿਚੈ ਥਾਉ ਸੰਤ ਧਰਮਸਾਲੀਐ."(ਵਾਰ ਗੂਜ 2.ਮ.5).. 4. ਧਰਮ ਕਮਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ,'ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮਸਾਲ"(ਜਪੁ)"[2]

ਇਥੇ ਪਹਿਲੇ ਤੇ ਚੌਥੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚਲੇ 'ਧਰਮਸਾਲ' ਉੱਤੇ ਦੂਜੇ ਤੇ ਤੀਜੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਚਾਨਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮਸਾਲ ਐਸਾ ਟਿਕਾਣਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਜੋ ਸੁਆਰਥੀ ਬਿਰਤੀ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰਸੁਆਰਥੀ ਕਰਮ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮਸਾਲ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਪਰਸੁਆਰਥ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਪਿੱਛੋਂ ਜੋ ਹੋਰ ਅਰਥ ਜੋੜੇ ਗਏ[3] ਉਹ

---

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ,ਪੰ.52,ਇਸ ਅੰਧੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਵੀਚਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿੱਥੇ? ਤਾਂ (ਅਗਲੀ ਅੰਧੀ ਪੌੜੀ ਵਿਚ) ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਰੀਰ ਤਯਾਗ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਦ—ਨਾਨਕ ਗਇਆ ਜਾਪੈ ਜਾਇ।

2. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼(1960),ਪੰ.496.

3. 'ਧਰਮਸਾਲ' ਨੂੰ ਜਦ ਮੁਸਾਫ਼ਿਰ-ਖਾਨੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਕ ਸੰਕੇਤ ਇਹ ਭੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਥੋਂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਸੰਕੇਤ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰਖ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇਕੀ ਕਰੇ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਗੁਣ ਤੋਂ ਨੇਕੀ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲੈਣੀ ਵਧੇਰੇ ਜਚਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਬਹੁਤੀ ਦੂਰ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ:

"ਧਰਮਸਾਲ -ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਧਰਮਸ਼ਾਲਾ = ਧਰਮ ਦੀ ਥਾਂ, ਜਿੱਥੇ ਹਰ ਗੱਲ ਧਰਮ(ਨਿਯਮਾਂ,ਅਸੂਲਾਂ) ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਵੇ। ਕੋਈ ਗਲ,ਕੋਈ ਘਟਨਾ, ਨਿਯਮਾਂ,ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਭੌਤਿਕ,ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ,ਹਰ ਮੰਡਲ ਵਿਚ, ਜਿਥੇ ਹਰ ਗੱਲ ਆਪਣੇ ਮੰਡਲ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਵੇ।"[1]

ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਰਥ ਆਧੁਨਿਕ ਜੁਗ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਪੁਰਾਣੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ, ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਧਰਮਸ਼ਾਲਾ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਸੁਝੱਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ। ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤਾਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਹੈ ਵੀ ਬੁਨਿਆਦ। ਜੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਸੋ ਇਹ ਨਿਯਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੇਵਲ ਧਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਕਹਿ ਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਧਰਤੀ ਨੂੰ 'ਧਰਮਸਾਲ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੋਵੇਂ ਗੱਲਾਂ ਹਨ: ਇਸ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣਾ ਤੇ ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਣਾ।

ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਧੀਨ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਸ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਭੂਮੀ ਦਰਸਾਉਣਾ ਭੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਕਰਮ-ਭੂਮੀ ਵਾਲੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਦੋ ਅੰਗ ਹਨ:

(ੳ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਭੂਮੀਆਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਸ਼ੀਲ ਜੀਵ ਵਸਦੇ ਹਨ।

---

1. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ; ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ,ਪੰਨਾ 161.

(ਅ) ਕਰਮ-ਭੂਮੀਆਂ ਕੇਵਲ ਕਰਮ ਦੇ ਟਿਕਾਣੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਫਲ ਵਖਰੇ ਟਿਕਾਣਿਆਂ ਉਤੇ ਮਿਲੇਗਾ।[1]

ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਫਲ ਚਾਹੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਟਿਕਾਣੇ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਮੰਨੀਏ, ਚਾਹੇ ਇੱਥੇ ਹੀ, ਦੋਹਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਵਾਣ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਜਦ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਨੂੰ 'ਸੱਚਾ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੁਰਾਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਹਰ ਜੀਵ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਪਰਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜੋ ਦੁਖ ਸੁਖ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭੋਗਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਕਰਮਾਂ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਰਾਜ ਨਾਲ ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਭੀ ਇਹੀ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪੂਰੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਤੇ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਾਲ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਸੇ ਲਈ ਲੇਖਾਕਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪਰਖ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਨਿਰਪੱਖ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਪੁਰਾਣ ਨੇ ਚਿਤਰ-ਗੁਪਤ ਨਾਂ ਦੇ ਦੋ ਲੇਖਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਘੜੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਧਰਮ-ਰਾਜ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਸਹੀ ਹੋਵੇ।[2] ਕਰਮ ਅਤੇ ਫਲ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੇਖੇ ਤੇ

1.(ੳ) ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ, ਸ੍ਰੀ ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ, ਪੰਨਾ 181, ਧਰਤੀ ਲੋਕ ਸਭ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ.... ਹੋਰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਕਰਮ ਧਰਮ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ, ਕੇਵਲ ਫਲ ਭੋਗਣ ਦਾ ਹੀ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਨਗਰ ਦੀ ਧਰਮਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਿਵੇਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਭਰ ਦੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਭੂਗੋਲ (ਧਰਮਸ਼ਾਲਾ) ਸਭ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਗੱਭੇ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਆਖਿਆ ਗਿਆ।

(ਅ) ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਗਰਬਗੰਜਨੀ, ਪੰਨਾ 268, ਧਰਮ ਕਰਨੇ ਕੋ ਸਾਲ ਕਹੀਏ ਘਰ ਸੋ ਧਰਮਸਾਲ
ਔਰ ਜੇਤੇ ਲੋਕ ਹੈਂ ਛਿਦੀਪ ਆਦਿ ਸਰਬ ਸੋ ਇਸ ਭਾਰਥ ਖੰਡ ਕੀ
ਕਮਾਈ ਖਾਤ ਹੈਂ।

(ੲ) Mehar Singh ,The Japuji,p.72,The Guru believes that there are many other worlds besides this Earth on which life exists and where beings suffer the consequences of their actions.

(ਸ) ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਸਤਵਿਕ ਟਿਕਾਣਾ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਵਜੋਂ ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਧਰਮਸਾਲ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਇਸ ਧਰਤੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਥਿਕਾਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਭੂਮੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ:-

"ਧਰਮਸ਼ਾਲ ਰੂਪੀ ਸੂਖਮ ਧਰਮ-ਮੰਡਲ ਭੀ ਸਾਜਨਹਾਰੇ ਨੇ ਸਾਜ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਇਹ ਮਾਤ-ਲੋਕੀ ਧਰਤੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਉਹ ਦਿੱਬ ਦੀਪ ਹੈ। ਇਸ ਧਰਮ-ਧਰਤ ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਇਸ ਦੁਨਿਆਵੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਸਥੂਲਤਾ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਦੇਣੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਡਲ ਅਤਿ ਸੂਖਮ ਮੰਡਲ ਹੈ ਜੋ ਧਰਮ ਨਿਆਉਂ ਵਿਚਾਰਨ ਹਿਤ ਧਰਮਸਾਲ ਹੈ ਬਾਕੀ ਮਾਤਲੋਕ ਆਦਿ ਜੋ ਮੰਡਲ ਹਨ ਉਹ ਸਭ ਕਰਮ ਭੂਮੀਆਂ ਅਰਥਾਤ ਕਰਮ ਛੇਤ੍ਰ ਹਨ ਜਿਥੇ ਕਮਾਤੇ ਕੰਮਾਂ ਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ ਇਸ ਧਰਮਸ਼ਾਲ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।" ਸਚਖੰਡ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.20.

2. ਗਾਵਹਿ ਚਿਤੁ ਗੁਪਤੁ ਲਿਖਿ ਜਾਣਹਿ ਲਿਖਿ ਲਿਖਿ ਧਰਮੁ ਵੀਚਾਰੇ। (ਜਪੁਜੀ ,27.5)

ਇਸ ਤੁਕ ਵਿਚ 'ਧਰਮੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਧਰਮ-ਰਾਜ ਹੈ ਜੋ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਇਕ ਦਰਬਾਰੀ ਹੈ।

ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲੈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਗਣਿਤ ਵਿਦਿਆ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉੱਤੇ ਖੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕੇਵਲ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਕਰਮ-ਫਲ-ਪ੍ਰਦਾਤਾ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ- ਤੱਕ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਹਰ ਸਮਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਟੇਕ ਲੈਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਜੁਗ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਮੁਹਾਵਰਾ ਵਰਤ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਨਿਖਾਰ ਲਿਆ ਰਹੇ ਹਨ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਕਾਕਰਾਂ ਨੇ ਧਰਮਸਾਲ ਦੇ ਅਰਥ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਵਾਲੇ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਹ ਪੁਰਾਣੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਉਪੇਸ਼ਾਤਮਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਕੁੱਝ ਘੱਟ ਮਹਤਵ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। 'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ, ਜੋ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਹੀ ਲੇਖੇ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸ ਲੇਖੇ ਵਿਚ ਸੁਰਖ਼ਰੂ ਹੋਣ ਦੀ ਭੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਣੇ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਇਸ ਲਈ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਥੇ ਮਿਲਿਆ ਜਨਮ ਇਕ ਉੱਤਮ ਮੌਕਾ ਹੈ, ਕਲਿਆਣ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ।[1] ਸੁਰਗ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਦੇਵਤੇ ਉਹ ਕਲਿਆਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਧਰਤੀ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਜੀਵ, ਧਰਮ ਦੀ ਕਮਾਈ ਕਰ ਕੇ, ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜਨਮ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਜਗਾਉਣ ਕਰਕੇ ਪੁਰਾਣੀ ਟੀਕਾ-ਪਰੰਪਰਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਪਿਰਿਟ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

---

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ,(ਟੀ) ਪੰ. 52, ਹੁਣ ਪਉੜੀ 34 ਵਿਚ ਨਵਾਂ ਵਿਖਯ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਥਾਂ ਤੇ ਇਥੇ ਵਸਦੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ 'ਕਰਮ ਕਰਨਹਾਰ' ਦਸਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਖੰਡ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਨਾਮ ਹੈ ਐਸੀਆਂ ਕਰਨੀਆਂ ਦਾ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸੁਭ ਹੋਣ ਤੇ ਪ੍ਰਲੋਕ ਵਿਚ ਸਦਗਤੀ ਦੇਣ।

(ਅ) ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ.268, ਨੈਕਨ ਕੇ ਕਲਿਆਨ ਹੇਤ ਕਰਮ ਭੂਮਕਾ ਰਚੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਮੈ ਸੁਭ ਮਾਰਗ ਚਲਤੁ ਹੈ ਤਿਨ ਕੇ ਕਲਯਾਨ ਹੇਤ ਹੈ ਯਾਤੇ ਧਰਮਸਾਲ ਕਹਯੋ।

(ੲ) **Mehar Singh(Tr),p.70,The creatures take birth on this Earth in order to carve out their destiny.In the case of man, the life on Earth is a rare opportunity for him, to work for his salvation.**

ਧਰਮ ਨਾਲ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜੋੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ:-

"ਉਹ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਿਨ ਦੇ ਮਗਰੋਂ ਰਾਤ ਤੇ ਸਿਆਲੇ ਮਗਰੋਂ ਹੁਨਾਲਾ ਜ਼ਰੂਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਹਥ ਅੱਗ ਵਿਚ ਪਾਈਏ ਤਾਂ ਸੜਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਪਾਈਏ ਤਾਂ ਗਿੱਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕਢਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਇਕ ਵੇਰ ਕਿਸੇ ਕਾਰਣ ਤੋਂ ਕੋਈ ਕਾਰਜ ਬਣੇ ਤਾਂ ਜੇ ਫਿਰ ਉਹੀ ਕਾਰਣ ਇਕਠੇ ਹੋਣ ਤਾਂ ਉਹੀ ਕਾਰਜ ਬਣਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[1]

ਇਹ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਜਾਂ ਕਾਰਨਤਾ(**Causation or Causality**) ਦਾ ਨਿਯਮ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੋਜੇ ਸਭ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਸਾਮਾਨਯ ਰੂਪ(**generalized form**) ਹੈ। ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮ ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਪ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੈ।[2]

ਜੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਵਾਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਤਿੰਨ ਭਾਗ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨੇ ਠੀਕ ਰਹਿਣਗੇ:-

(ੳ) ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਹੈ;

(ਅ) ਅਗਲੀਆਂ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਅਵਸ਼ਕਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ;

(ੲ) ਅੰਤਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਚੰਗੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਸ਼ੁਭ ਫਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਬਿਰਤੀ ਤੋਂ ਜ਼ਰਾ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਪਾਸਿਉਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਦਾ

---

1. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਜਪੁਜੀ (ਸਟੀਕ), ਪੰਨ.155 ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਲੀਲ ਦੇ ਕੇ ਮਿਹਰ ਸਿੰਘ ਕਾਰਨਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦਾ ਹੈ।(Japuji,p.70)

2. Sohan Singh, Sikhism Among World Religions(Sikhism),p.150, The doctrine of Karma is the principle of causation applied to mind and morals. The general principle, of course, is accepted by all religious systems- you shall reap as you sow, as the saying goes. But the doctrine of Karma has an astonishing sweep and depth. The effect of a man's deeds are operative not only in this type life ,but in life after life. Your deeds will determine your future lives, until you achieve your liberation.

ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। :

(ੳ) ਪਹਿਲੇ ਉਹ ਪਾਠਕ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਨਿਯਮ ਦੀ ਆਮ ਸੋਝੀ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾ ਕੇ ਕਿ ਸਭ ਕੁਝ ਅਜੀਵ ਜਾਂ ਸਜੀਵ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਹੇਠਾਂ ਹੈ;

(ਅ) ਫਿਰ ਉਹ ਉਸ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਯਾਦ ਕਰਵਾ ਕੇ ਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਭੁਗਤਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ;

(ੲ) ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛੋਂਹਦੇ ਹਨ, ਉਸਦੀ ਕਲਪਣਾ ਅੱਗੇ ਨੇਕ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਮਿਹਰ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣਨਾ ਦੱਸ ਕੇ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਉਂਤ ਬੜੀ ਸਿਆਣੀ ਸੂਝ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉੱਤੇ ਇਕ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਸੋਚੀਏ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਠੀਕ ਹੋਵੇ ਕਿ ਕਾਰਨਤਾ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪੇਸ਼ਰੋਮਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਦੀ ਜਨਮ-ਦਾਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਤੇ ਕਾਰਨਤਾ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਡੂੰਘਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਧਾਰਨ ਦੀ ਸਹੀ ਸਮਰੱਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਦਰਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸੋਚ ਕੇ ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੋਣੀ। ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੈ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਵਿਉਂਤਕਾਰੀ ਪਾਠਕ ਉੱਤੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਨਹੀਂ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਆਮ ਹੁੰਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ:

(ੳ) ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਇਸ ਵਿਚ ਕਾਰਨਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਜਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

(ਅ) ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬਿਰਤੀਆਂ ਵਾਲੇ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਉਘਾੜਦੇ ਹਨ।

(ੲ) ਧਾਰਮਿਕ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਦੇ ਚਾਹਵਾਨ ਇਸ ਦੇ ਪਰਮਾਰਥਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸਭ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਜਾਂ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਫ਼ ਸਾਫ਼ ਵੰਡਣਾ ਸ਼ਾਇਦ ਸੰਭਵ ਨਾ ਹੋਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਵਿਚ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਝੁਕਾਉ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰ ਮੁੱਖ ਝੁਕਾਉ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ, ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਾ ਖੰਡ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।[1] ਕਈ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਕਾਲ ਤੇ ਦੇਸ ਦਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੰਕੇਤ ਦੇਖਦੇ ਹਨ।[2] ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੰਕੇਤ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਾਂਧੀ(ਜਾਂ ਸਾਧਕ) ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਸਭ ਦੇਹ-ਧਾਰੀ ਜੀਵ ਇਸ ਸੀਮਾਂ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਹ ਸੀਮਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਜੂਨ ਤੇ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਉਹ ਜੋ ਕੁੱਝ ਭੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਸਰੀਰ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਰੀਰ ਬਹੁਤ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਅਪਰ ਅਪਾਰ ਦੇਸ ਦੇ ਇਕ ਨਿੱਕੇ ਜਿਹੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਰੀਰ ਸਥਿਤ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਅਨੰਤ ਕਾਲ ਦੇ ਇਕ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਵਕਫ਼ੇ ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਤੇ ਅੰਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਚ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ-ਕਾਰਜ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਾਉਣਾ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਹੀ ਮਾਨੋ ਵਧਾ ਤੇ ਪਸਾਰ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਸਾਰਾ ਪਸਾਰ ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਵਿਚ ਹੈ।[3]

---

1. Gurcharan Singh Bedi(Tr.) p.118, In the domain of action man's vision is very much limited. He is a prisoner in the prison-house of physical senses and cannot see anything clearly beyond the physical phenomena except the working of the Law of "Cause and Sequence". He is just an actor in the play-house of infinite forms.

2. ਡਾ: ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ, (ਟੀ.) ਪੰਨਾ85, ਪਹਿਲਾਂ ਧਰਤੀ ਹੈ ਪਾਤਾਲ ਅਕਾਸ਼ ਸਮੇਤ। ਇਹ ਦੇਸ ਕਾਲ ਕਾਰਨ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਹਨ, ਦਿਨ, ਰਾਤ, ਵਾਰ, ਤਿਥਾਂ, ਰੁੱਤਾਂ; ਕਾਰਨ ਹਨ ਤਤ: ਪਵਨ, ਪਾਣੀ ਤੇ ਅਗਨੀ(ਵਾਯੂ)। ਫਿਰ ਦੇਸ ਹੈ ਧਰਤੀ ਤੇ ਪਾਤਾਲ। ਧਰਤੀ ਜੋ ਹੈ ਸੋ ਬਾਕੀਆਂ ਵਾਂਗੂ ਧਰਮ ਕਰਕੇ ਕਾਇਮ ਹੈ, ਅਡੋਲ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਹੀ ਹਨ ਉਹ ਜੋ ਅਸਥਾਪਨਾ ਕਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਸਹਾਰਾ ਦੇਈ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਤੀ ਧਰਮਸਾਲ ਹੈ, ਧਰਮ-ਬੱਧ ਹੈ, ਧਰਮ-ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ।

3. Puran Singh, (Tr), p.29, The reference is to the Realm of Limitation where the embodied souls have to work out their destiny -The Jiva Srishti-The Man-World.

ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਸਿਆਣਾ ਮਨੁੱਖ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ:

(ੳ) ਆਪਣੇ ਸੀਮਿਤ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਸਾਰਥਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਉਤਾਵਲੇਪਣ ਤੋਂ ਕੰਮ ਲੈਣਾ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਨਾ ਪਛਾਣਨ ਵਾਲਾ ਹੀ ਅਵੇਸਲਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ;

(ਅ) ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਉਤਕੰਠਾ ਜਾਗਣੀ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਬਿਰਤੀਆਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਪਜਦੀਆਂ ਹਨ।

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵੇਦਾਂਤੀ 'ਪੰਜ ਕੋਸ਼ਾਂ' ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲਾ, ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪੰਜ ਕੋਸ਼, ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਥੂਲ ਤੇ ਸੂਖਮ, ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਗ ਵਰਣਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਵਰਣਨ ਦਾ ਮੰਤਵ ਕੇਵਲ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਭੀ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰੀਰ ਅੰਨ ਆਸਰੇ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਹੈ ਨ ਮੌਤੋਂ ਬਾਅਦ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਦੇ ਛਿਣ-ਭੰਗਰੀ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ-ਯੁਕਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਗੁਣ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਇਸੇ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸਰੀਰ ਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਭੀ ਉਪਜਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਵੇਕ ਵੱਲ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਵੇਕ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਇੰਦ੍ਰਿਆਈ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਮਨ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਅਧੀਨ ਲਿਆਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1] ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਸੂਝ ਅਗਲੇ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਇਕ ਪਉੜੀ ਦਾ ਕੰਮ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਧਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਭੀ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਖੰਡ ਮੰਨ ਕੇ ਬੱਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਦੇਂਦੇ। ਉਹ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਤੋਂ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਤਕ ਪੁੱਜਣ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵੀ ਉਪਰ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਹੀ

---

1. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ, ਆਤਮ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.115, ਤਨਮਈ ਕੋਠੀ— ਇਹ ਤਨ ਸਥੂਲ ਹੈ ਤੇ ਪੰਚ ਭੂਤਾਂ ਦਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਦ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨੂੰ ਤੱਕੀਏ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲ ਉਸ ਦਾ ਤਨ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਰੀਰ ਵਿਚ 'ਨਉਂ' ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਜਾਂ 'ਗੋਲਕਾਂ' ਹਨ। ਇਸ ਨਗਰੀ ਨੂੰ "ਪੰਚ ਬਟਵਾਰੇ" ਭਾਵ ਕਾਮ; ਕ੍ਰੋਧ; ਲੋਭ; ਮੋਹ; ਅਹੰਕਾਰ ਰੂਪੀ ਚੋਰ ਲਗੇ ਹੋਏ ਹਨ। ....'ਆਤਮਾ' ਦਾ ਪ੍ਰਗਾਸ ਤਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੇ ਤਨ ਨੂੰ ਮਨ ਦੇ ਵਸ ਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਵਸ ਕਰਕੇ ਵਾਸ਼ਨਾ ਨੂੰ ਰੋੜ੍ਹੀਏ।

ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਾਉਣ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ 'ਨਿਯਮ' ਦੀ ਸੂਝ (**Sense of Law**) ਤਿੱਖੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਇਸ ਸੂਝ ਦਾ ਹਰ ਸਮੇਂ ਡੂੰਘਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਚਾਰੇ ਪਾਸਿਉਂ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਕੈਦ ਉਸ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਹੀ ਤਾਂ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਕੁੰਡਾ ਆਪਣੇ ਉਪਰ ਪ੍ਰਵਾਣ ਕਰੇ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝੇ। ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਉਨਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੋਈ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਖੋਜ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੈਤਿਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਉਨਤੀ ਲਈ ਭੀ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਨੇਤਾ, ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ। ਹੋਰ ਲੋਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜਾਂ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮ ਮੇਰੇ ਲਈ ਬੰਧਨ ਹਨ ਉਹ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਤੇ ਨਾ ਨੈਤਿਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਭੀ ਨਾਗਰਿਕਾਂ ਵਿਚ ਕਾਨੂੰਨ ਜਾਂ ਦੇਸ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਾਗਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਹਰ ਖੇਤਰ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਨਿਯਮ ਦੀ ਸੂਝ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਵਧਦੀ ਸੂਝ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨ੍ਹਦੀ ਹੈ।[1]

ਡਾ: ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ "ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ" ਵਿਚ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਟੀਕਾ ਕਰਨ ਲਗਿਆਂ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਇਹੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬੰਨ੍ਹੀ ਹੈ:

......" ਮਨੁੱਖ ਪਹਲਾ ਆਪਣੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਤੱਕੇ ਤੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਕੀ ਕੁਝ ਹੋ ਰਹਿਆ ਹੈ(ਭੌਤਿਕ ਵਿਦਿਆ)"[2]

ਪੈਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ"ਧਰਮਖੰਡ ਕਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ" ਦੇ ਅਰਥ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਕੀਤੇ ਹਨ:-

" ਧੀਰ ਭੌਤਿਕੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਧਰਮਖੰਡ ਵਿਚ ਲਗ ਗਇਆ।"[3]

---

1. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, ਨਾਨਕਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ, ਪੰ.63, ਨੇਮ ਦਾ ਮੰਡਲ(ਧਰਮਖੰਡ): ਇਹ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸਚਾਈ ਦੀ ਪੱਧਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਾਧਾਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਜਗਤ-ਪਸਾਰਾ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭੌਤਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।— ਇਸ ਪਧਰ ਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਿਆਪਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਜਾਂ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ, ਜੋ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਨਿਯਮ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਨਿਯਮ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਸੱਚੀ ਹਸਤੀ ਦੇ 'ਦਰਬਾਰ' ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
2. ਪੰ.51.
3. ਉਹੀ,53.

ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਚੋਥੇ ਭਾਗ ,"ਪਉੜੀ ਵਾਰ ਵਿਚਾਰ-ਵਿਆਖਿਆ" ,ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭੋਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਮਹਤ੍ਵ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

"ਇਸ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਕੁੱਝ ਹੋ ਰਹਿਆ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਇਹ ਇਕ ਧਰਮਸਾਲ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਅਧੀਨ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਜੀਵ ਜੰਤ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਗ੍ਰਹਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਦੇ ਭੀ ਸੱਚੇ ਅਤੇ ਅੱਟਲ ਨਿਯਮ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਆਦਮੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਚੁਗਿਰਦੇ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪੰਚ ਬਣ ਕੇ ਸੁਭਾਇਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਮੇਹਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ - - - - ਇਹ ਭੋਤਿਕ ਖੰਡ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਾਇੰਸ ਅਥਵਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।" ਕੀ ਹੈ " ਤੇ " ਕਿਉਂ ਹੈ" ਦੇ ਉਤਰ ਸਚਿਆਰਥੀ ਨੂੰ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਅੰਧਵਿਸ਼੍ਵਾਸ਼ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੂਝ ਨਾਲ ਇਸ ਪੜਾਉ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਚਲਦਾ ਹੈ।"[1]

ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦੋ ਵਾਕਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਭੋਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਧੂਰਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਭੋਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਭੋਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰੇ ਤਾਂ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਮੁੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ ਜੋ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਵਰਗੇ ਤਾਂ ਕਿਆਸਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ:-

"ਉਹ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਵਿਚ ਜੋ ਕਈ ਵੰਨਗੀਆਂ ਅਤੇ ਰੰਗਾਂ ਦੇ ਜੀਵ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤਣ ਵਿਚ ਭੀ ਉਹੋ ਜਿਹੇ ਨੇਮ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਰਤੀਂਦੇ ਨੇਮ ਧਾਰਮਕ ਵਰਤਣ ਉਤੇ ਘਟਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ - - - - ਜੋ ਚੰਗੇ ਕੰਮ ਕਰੇਗਾ ਉਸ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਫਲ ਮਿਲੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਮੰਦੇ ਕੰਮ ਕਰੇਗਾ ਉਸ ਨੂੰ ਮੰਦਾ ਫਲ ਮਿਲੇਗਾ।"[2]

ਸ਼ਾਇਦ ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵੀ ਮਨਸ਼ਾ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਦੀ ਹੋਵੇ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਾਕ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਭੁਲੇਖਾ ਜ਼ਰੂਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

---

1. ਪੰ. 322-323.
2. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ(ਟੀ) ,ਪੰ.155-56.

2.

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪੁਰਾਣੀ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਕੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਨਿਯਮ ਲੱਭਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਭਾਵੇਂ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਹੀ ਬੱਝੀ ਹੈ ਪਰ ਕਾਰਨਤਾ ਦੇ ਸਾਮਾਨਯ ਨਿਯਮ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਢ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕੌਤਕਾਂ ਵਿਚ ਬਾਕਾਇਦਗੀ ਵਾਚਣ ਤੋਂ ਹੋਇਆ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ 'ਰਿਤ' (ऋत) ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਠਗੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਕਲਪਦ੍ਰੁਮ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ:-
(1) ਪਾਣੀ (ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ), 2. ਸੂਰਜ, (3) ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ, (4) ਕਰਮ ਦਾ ਫਲ, 5. ਸਚਾਈ
(6) ਯੱਗ ।

ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਆਮ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਯੱਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਕੋਸ਼, 'ਨਿਘੰਟੂ', ਵਿਚ ਇਹ ਅਰਥ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਜਰਮਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ 'ਰਿਤ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ:-

(1) ਪਵਿੱਤਰ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚ ਬਾਕਾਇਦਗੀ (2) ਸਭ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਰੀਤਾਂ ਤੇ ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ (3) ਅਗਨੀ, ਸੋਮ, ਵਿਸ਼ਣੂੰ ਆਦਿਕ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਲਾ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। (4) ਦੇਵਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਵਸਤ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ (5) ਸਥਾਪਿਤ ਨਿਜ਼ਾਮ (6) ਨਿਸਚਿਤਤਾ (7) ਨਿਰਣਾ ਸ਼ਕਤੀ (8) ਸੱਚ-(ੳ) ਸ਼ੁਭ ਮਾਰਗ, (ਅ) ਕੂੜ ਦੇ ਉਲਟ (ਅਨਰਿਤ) 9) ਪਿਛਲੇਰੇ ਸਾਹਿੱਤ ਵਿਚ ਸੱਚ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਨ, ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਲਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਕਰਕੇ ਰਿਤ ਨੂੰ ਅਰਥਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।[1]

---

1. ਹੋਰ ਦੇਖੋ : Dr. K.R. Sundararajan, Hindu Ethics(Hinduism), Punja pp.43-44, In the Rg Veda, the most striking moral idea is that of rta. Rta stands for a cosmic order, which includes a moral order and Varuna, one of the Vedic gods, is its guardian. Rta is an intelligent principle that regulates the cosmos as well as the individual. Professor Kane finds in rta "the rudiments of the later doctrine of dharma." Rta has great ethical and metaphysical significance, writes Dr. I.C.Sharma. "It represents the sublime moral order which is invioable. The inviolability of rta makes it superior to gods and cosmic ethics on the one hand and individual human beings on the other, because rta works throughout the cosmos inevitably and justly. This fact implies that even in the case of individual actions rta, the eternal moral law, is responsible for the apportionment of reward and punishment. Although the Vedic literature does not propund the doctrine of Karma in clear-cut fashion, yet it can be said that the action of rta anticipates the doctrine of karma.

ਅਥਰਵ ਵੇਦ ਦੇ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਸੂਕਤ[1] ਵਿਚ ਰਿਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਆਸਰੇ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਿਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ:

(ੳ) ਪਰਾ-ਪ੍ਰਾਕਰਿਤਿਕ :

1. ਰਿਤ (2) 3 (4)
2. ਸੱਤ
3. ਯਗਯ

(ਅ) ਮਨੁੱਖੀ

1. ਦੀਕਸ਼ਾ
2. ਤਪ
3. ਬ੍ਰਹਮ[2]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਦੇ ਆਸਰੇ, ਧਰਮ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਝਲਕ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ, 'ਰਿੱਤ' ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਰਿਤ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਪਿਤਾਮਾ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਪਿਤਾ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ 'ਵ੍ਰਤ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਇਆ ਜੋ ਧਰਮ ਦਾ ਪਿਤਾ ਸਮਝੋ। ਵ੍ਰਤ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਮੋੜਨਾ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਅਰਥ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ 'ਵ੍ਰਿਤ੍ਰ', ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦਿਸ਼ਾ ਤੋਂ ਹਟਾਉਣਾ। ਰਿਗਵੇਦ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰੁਣ ਦੇਵਤਾ ਵ੍ਰਤਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇੰਦਰ ਵ੍ਰਿਤ੍ਰਾਂ ਜਾਂ ਦੁਸ਼ਮਨਾਂ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੰਦਰ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਵਰੁਣ ਸਦਗੁਣਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ। ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਆਰਾਧਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[3]

ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖੋਂ ਵ੍ਰਤ ਤੇ ਧਰਮ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਭੀ ਕੋਈ ਨਿਯਮਿਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਵ੍ਰਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਦਰਤ, ਜੜ੍ਹ-ਵਸਤਾਂ, ਮਨੁੱਖ, ਹਰੇਕ ਦੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ

---

1. 12.8.
2. ਡਾ: ਸਿੱਧੇਸ਼ਵਰ ਵਰਮਾ ਨੇ ਇਕ ਵਾਰੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ (ਜ਼ਬਾਨੀ) ਇਉਂ ਕੀਤੀ ਸੀ:-

ਰਿਤ Normative principle from dynamic point of view.

ਸੱਤ Normative principle from static point of view.

ਯੱਗਯ The principle of mutual surrender and co-operation, ascertained in the totality of cosmic movement, like cellular activity in the human body and regulated circulations of the heavenly bodies (cf. Rg Veda 1.159) Heaven and Earth jointly evolved by means of Yagya.

ਦੀਕਸ਼ਾ Technique (efficient capacity) accomlished by the guidance of an expert.

ਤਪ Energy in will-power, manifested by effort.
Enli htenment enerated by reflection on and (.83.9)

ਵ੍ਰਤ ਹਨ। ਰਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੇ ਅਮੂਰਤ(abstract) ਨਿਯਮ ਹੈ।[1]

ਵ੍ਰਤ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਜੋ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਉਹ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਖ਼ੈਮਾ ਹੈ। ਵਿਨਾਇਕ ਮਹਾਦਿਉ ਆਪਟੇ ਨੇ ਪ੍ਰੋ./ ਡਬਲਯੂ .ਡੀ. ਵ੍ਹਿਟਨੇ ਦੇ ਇਕ ਨੋਟ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵ੍ਰਤ ਦੇ ਅਰਥ ਹੁਕਮ, ਨਿਯਮ, ਆਗਿਆਕਾਰਤਾ, ਇਲਾਕਾ, ਕ੍ਰਮ, ਰੀਤ, ਰਸਮ, ਕਰਤੱਵ, ਪੂਜਾ ,ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਪ੍ਰਣ, ਸਥਿਰ, ਮਨੋਰਥ, ਆਦਿ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ।[2] ਉਂਜ ਆਪਟੇ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਵ੍ਰਤ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਕੇ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ : ਦੈਵੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ। ਬਹੁਤੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸੂਰਯ, ਮਿਤ੍ਰ, ਅਦਿਤਿ, ਸੋਮ, ਸਵਿਤ੍ਰੀ, ਵਿਸ਼ਣੂੰ, ਵਰੁਣ, ਅਗ੍ਨਿ, ਊਸ਼ਾ, ਆਦਿਕ ਦੇਵਾਂ ਦੇ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਉਲੀਕੇ ਨਿਸ਼ਕਦੇ ਰਾਹਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[3] "ਦੈਵਯ, ਵ੍ਰਤ" ਜਾਂ "ਦੈਵਯ ਵਰਤਾਣੀ" ਤੋਂ ਭਾਵ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਆਕਾਸ਼ ਮਾਰਗ, ਦੈਵੀ ਚੱਕਰ, ਆਕਾਸ਼ੀ ਮਾਰ-ਗ ਦੇ ਨੇਮ ਜਾਂ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਿਯਤ ਵਕਫ਼ਿਆਂ ਬਾਅਦ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹਰਕਤ। ਆਪਟੇ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਵ੍ਰਤ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ, ਮੁੜਨਾ, ਚੱਕਰ ਲਾਉਣਾ, ਗੇੜਾ ਕੱਟਣਾ, ਹਰਕਤ, ਗਰਦਸ਼, ਰਸਤਾ, ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ, ਪ੍ਰਗਤੀ, ਆਦਿਕ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗੇਰੇ ਅਰਥ ਨਿਕਲ ਆਏ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦਾ ਨਿਸਚਿਤ ਢੰਗ, ਵਤੀਰਾ, ਚੱਜ-ਆਚਾਰ, ਸ਼ੀਲ, ਆਦਿਕ ਤੇ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਕੇ ਬਣ ਗਏ ਰਹਿਤ ਮਰਿਆਦਾ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਆਦਿਕ। ਇਹ ਅੰਤਲੇ ਅਰਥ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਤੱਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ

---

1. G.N. Chakarvartty, V.V.R.I Indological Journal,March,1967 p.... The various disciplines in Rg.Veda VII 83.9 have been presented symbologically in an objective form, being set up as objects which are guarded by the God Varuna.It may be remembered in this connection that any regulated movement in the Universe would be objectively considered a varata.

2. V.M.Apte, All about Varata in the Rg.Veda,p.I,The Peters-burg Lexicon makes it come from√2 vr.,'choose', and draws out its scheme of values as follows:" 1 will, command, law,prescribed orders; 2. subservience,obedience,service;3. Domain;4.order,regulated succession, relam; 5.Calling,office,6.Religious duty.worship,obligation;7.Any undertaken vow,sacred work;8.Vow in general,fixed purpose;" and then certain specialized uses.

3. ਅਵੇਸਤਾ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਵੀ ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਮਜ਼ਦਾ(ਸਰਬਤਮਦਵਤਾ) ਦੇ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਉਲੀਕੇ ਜਲੀ ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਚਲਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।(11.4.5) ਆਕਾਸ਼ੀ ਗ੍ਰਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਤੇ ਨਿਯਮਿਤ ਚਾਲਾਂ ਨੇ ਅਨੇਕ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਨਿਯਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਪੰਜਾਉਣ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨ੍ਹਿਆ। ਚੈਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦਾ ਮੁੱਢ ਵੀ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਾਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਨਿਯਮ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ।

ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਜਾ ਕੇ ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਨੇ ਸਾਂਭ ਲਿਆ।[1] ਸੋ ਰੁਤ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਵੀ, ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਨਿਯਮ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਨਗੀ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੂੰ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਧਰਮਸਾਲ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜੋ ਅਨੇਕ ਲੀਹਾਂ ਫੜੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠਾਂ ਹਨ:-

"ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ।
ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ।"[2]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਦੋ ਸੁਰਾਂ ਲੱਭੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਧਿਰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਤੀ ਦਾ ਆਸਰਾ ਪੁਰਾਣਿਕ ਧੌਲਾ ਬਲਦ ਨਹੀਂ, ਧਰਮ-ਖਿੱਚ ਦਾ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮ ਹੈ।[3]

---

1. V.N.Apte,op.cit.,pp.6-7 ,Finally ,in (that comparatively smaller number of)passages where the vratas of human beings are mentioned, the connotation of the word embraces the following shades of meaning:-line of behaviour,duty,profession, ordered (physical)activity,conventional conduct in the religious and social sphere.Thus, the connection of the word with its fundamental sense- its root-meaning,is never last sight of. In these passages, the word not only symbolises the ethical ideal of the social and religious life of the Rg.Vedic Aryans in general but also connotes the sum total of religious and social duties of each of the three higher classes of Aryan society in particular viz.Brahman(or Brāhmanā) ,Kesatri (i.e. Kasatriya) rajanya or Rajan) and Vis(Vaisya) and is in a sense, the forerunner of the later words varan-dharma' and jati -dharma which became current with the hardening and elaboration of the Cast-system in India.

2. ਜਪੁਜੀ, 16.7-8.
3.(ੳ) ਡਾ: ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ(ਟੀ) ਪੰ.27,ਰੱਬੀ ਮੇਹਰ ਦੁਆਰਾ ਬਣੇ ਕੁਦਰਤੀ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਸਹਾਰੀ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਨਿਯਮ ਭੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਭੁਲੇਖੇ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਇਕ ਬਲਦ (ਧੌਲੁ)ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ।
(ਅ) ਸਚਿਆਰ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਪੰ.66, ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਭਾਣੇ ਵਿੱਚ ਧੌਲ ਰੂਪੀ ਆਕਰਖਣ ਸ਼ਕਤੀ ਬਿਅੰਤ ਪ੍ਰਿਥਵੀਆਂ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਉਠਾਈ ਬੈਠੀ ਹੈ।
(ੲ) ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ(ਟੀ),ਪੰ.53.ਵਿਗਿਆਨੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਕਰਸ਼ਣ ਆਖਦੇ ਹਨ,ਉਸਨੂੰ ਇਥੇ ਧਰਮ ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਤੀ ਅਰਥਾਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਾਂਵਾਂਪਣ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਫਰਜ਼ ਪਾਲ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ।[1] ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ 'ਧਰਤ-ਖਿੱਚ' ਤੇ 'ਨਿਆਂ-ਮੂਰਿਤ' ਵਰਤੋਂ ਵਿਹਾਰ' ਦੋਵੇਂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਦੋਵੇਂ ਧਰਤੀ ਦਾ ਸੰਤੁਲਨ ਸਥਿਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਪਹਿਲੇ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨਾਲ ਹੈ ਤੇ ਜੇ ਦੂਜੇ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਨਾਲ। ਕਿਸੇ ਕਿਸੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਨੇ ਨਿਯਮ ਤੇ ਫਰਜ਼ ਦੋਵੇਂ ਅਰਥ ਮਿਲਾ ਦਿੱਤੇ ਹਨ।[2]ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਤਰਜੀਹ ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ (ਨਿਯਮ ਵਾਲੇ ਨੂੰ) ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੋਵੇਂ ਅਰਥ ਕਰਨ ਦੀ ਮੰਨੀ ਹੈ —

"ਏਹੁ ਤ੍ਰੈ ਪਦ ਧਰਮ, ਦਇਆ ਤੇ ਸੰਤੋਖ ਏਥੇ ਦੋ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਘਟਦੇ ਹੈਨ। 1.ਪਹਿਲੇ 'ਜਗਤ ਪ੍ਰਬੰਧ' ਤੇ ਘਟਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਈਸ਼ੁਵਰੀਯ ਨਿਯਮ ਜਗਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਟੋਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਬੈਲਦ ਆਦਿ ਆਸ੍ਰੇ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਚਲਾਏ ਗਏ ਨਿਯਮ ਵਿਚ ਦਇਆ,"ਈਸ਼ੁਰੇਛਾ" ਵਿਚ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ,ਜਾਂ ਵਡੇ ਆਕਾਰ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ (ਦੇਹਾਂ) ਵਿਚ ਜੋ ਨਿਯਮ ਬੱਧੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਰਸਪਰ ਮਿਲਨੇ ਦਾ ਨਿਯਮ ਬੀ ਹੈ। ਸੰਤੋਖ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਤਨੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਉਸ ਤੇ ਸੁਖੀ ਰਹਿਣਾ। ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਟਿਕੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਸੰਤੋਖ ਹੈ। ਦੋਖੋ ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤ ਮ੍ਰਿਯਾਦਾ ਬੱਧੇ ਅਵਿਰੋਧੀ ਬੀ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ।

2.ਦੂਸਰਾ ਭਾਵ—ਕਿਉਂਕਿ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਇਸ ਧਰਤੀ ਪਰ ਵੱਸ ਰਹੇ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ—" "ਜੀਅ ਜਾਤਿ ਰੰਗਾਂ ਕੇ ਨਾਵ" ਸੋ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਜਗਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦਇਆ ਤੇ ਸੰਤੋਖ ਦੀ ਥਾਂ ਹੈ ਤਿਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ 'ਜੀਵ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕੀ ਟਿਕਾਣਾ ਹੈ? ਉਤਰ —ਜੀਵ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

1.(ੳ) ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ,ਨੇਮ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ, ਪੰ.33,ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਦਾ ਮਿਆਰ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਫਰਜ਼ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਹੀ ਧੌਲ ਧਰਮ ਕਿਹਾ ਹੈ।
(ਅ) ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ,ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ(ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ:ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ,1970)ਪੰਨਾ97, ਸੋ ਇਥੇ ਪੇਸ਼ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਮਾਜਕ,ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸਾਇੰਸ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਉਹ ਹੀ ਗੱਲ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਨੇਕੀ ਦੇ ਬੱਧੇ ਜ਼ਿਮੀਂ ਅਸਮਾਨ ਖੜੇ ਹਨ, ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਸਮਾਜ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਨੇਕੀ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਧਰਮ ਉਹ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਦਇਆ ਤੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ।
(ੲ) ਜੋਧ ਸਿੰਘ(ਟੀ),ਪੰ.41, ਉਹ ਧਰਮ ਜੋ ਦਇਆ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਪਿਆਰ ਵਿਚ,ਬੱਧਾ ਮਨੁੱਖ ਕੰਮ ਕਰੀ ਜਾਵੇ ਤੇ ਇਸ ਨਿਯਮ ਪੁਰ ਸੰਤੋਖ ਦਵਾਰਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਰਹੇ।
(ਸ) E.Trumpp(Tr),p.7,The Dhaul (white Bull) is Dharam (religious and civil law).
(ਹ) Chella Ram(Tr),p.88,They who are law abiders,they who are compassionate, they who are contended are the actual sustainers of the earth.

2. Chella Ram(Tr),p.27,Dhaul,the fabled bull said to be supporting the earth is but the Divine Law or Duty.

ਵਿਚ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਵਰਤਾਉ ਪਰਸਪਰ ਧਰਮ(ਨਿਆਂ) ਦਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਉਹ ਧਰਮ(ਨਿਆਂ) ਦਇਆ ਤੇ ਆਸ੍ਰਿਤ ਹੋਵੇ ਤੇ ਯਥਾ ਲਾਭ ਸੰਤੋਖ ਹੋਵੇ ਹਰ ਜੀਵ ਦੇ ਅੰਦਰ, ਤਾਂ ਜੀਵ ਸ੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬੀ ਸੂਤ ਟੁਰਦਾ ਹੈ, ਕਸੂਤਤਾਈ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਸ੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਭਾਈਚਾਰਕ ਅਵਸਥਾ ਸੁਖ ਵਾਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[1]

ਜੀਵ-ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਤੁਲਨ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਨਵੀਨ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਪਣਾਏ ਹਨ। ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਕੁਦਰਤੀ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਕਾਨੂੰਨ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।[2] ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਸਚਾ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪਾਠਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤ ਥੋਹੜਿਆਂ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਖਿੱਚ ਜਿਹੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਨਾਲ ਪਰਿਚਿਤ ਸਨ। ਇਸ ਨਿਸਚੇ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਤੇ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਅਨੇਕਾਂ ਲਿਖਾਰੀ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ 'ਧੌਲ ਧਰਮ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਭੀ 'ਧਰਤੀ ਧਰਮਸਾਲ' ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮਰਾਜ ਦੀ ਕਚਹਿਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।[3] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਚੌਧਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਹੇਠਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਆਏ 'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਬਾਰੇ ਹਨ:

ਮੰਨੈ ਧਰਮ ਸੇਤੀ ਸਨਬੰਧੁ ।[4]

---

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.22.
2. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ, ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਜਸਟਿਸ, ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਨਰੈਣ ਸਿੰਘ, ਐਮ.ਐਲ.ਪੀਸ, ਸ੍ਰਰਿੰਦ ਚੰਦਰ ਵਰਮਾ, ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਜਸਟਿਸ, ਡੰਕਨ ਗ੍ਰੀਨਲੀਸ, ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ, ਸਚਿਆਰ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਅਗਿਆਤ ਕਰਤਾ।
3. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ, (ਟੀ) ਪੰ.88.ਧਰਮਰਾਇ ਹੀ ਧਉਲਾ ਬਲਦ ਹੈ ਜੋ ਦਇਆ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੇ ਸੰਤੋਖ ਨੂੰ ਠੀਕ ਠੀਕ ਕਾਇਮ ਰਖਿਆ ਹੈ।
4. (ੳ) ਜੋਧ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.39,ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਨਾਲ ਧਰਮ ਦਾ ਮਾਨੋਂ ਸਨਬੰਧ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ,ਅਰਥਾਤ ਧਰਮ ਉਸ ਤੋਂ ਕਦੀ ਜੁਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ।
   ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਰ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਦਾ ਟੀਕਾ ਧਰਮ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ।

(ਅ) ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ(ਟੀ)ਪੰ. 79, ਨਾਮ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨ ਤੋਂ ਧਰਮਰਾਜ ਨਾਲ ਮੇਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

(ੲ) ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.27,ਐਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਨੇਕ ਕੰਮਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਤੁਅਲਕ ਰਖਦਾ ਹੈ।

(ਸ) ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.42-43,ਮੰਨਿਆਂ ਹੀ ਧਰਮ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਸੰਨਬੰਧ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਵੈ-ਧਰਮ ਨਾਲ,ਆਤਮ ਕਲਿਆਨ ਦਿਵਾਣ ਵਾਲੇ ਧਰਮ ਨਾਲ।

(ਹ) **ChellaRam (Tr),p.23,Thou shalt have a close affinity with the Dharma,the law Divine.**

(ਕ) **Mehar Singh(Tr), p.37,One becomth wedded to Religion real.**

(ਖ) **Narain Singh(Tr),p.116,he is devoted to Righteiousness(Truth) only.**

ਚੌਧਵੀਂ, ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਤੇ ਚੌਤੀਵੀਂ ਤਿੰਨਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਹਰ ਟੀਕਾਕਾਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਉੜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਧੌਲੇ ਬਲਦ ਤੋਂ ਧਰਤ-ਖਿੱਚ ਦੀ ਯਾਦ ਆਉਣੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ ਤੇ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ 'ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ' ਤੇ 'ਪਵਣ ਪਾਣੀ' ਤੋਂ ਭੌਤਿਕ ਆਨੇ ਪੁਦਾਨੇ ਜਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਵਰਤਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਨੇਮਾਂ ਦੀ। ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਜ਼ਰਾ ਹੋਰ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਕਰ ਲਈਏ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਇਕ ਬਾਹਰਲਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਖੰਡ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜੇ ਉਲੀਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖਿਆਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਰਥ ਉਹ ਹੋਣਗੇ ਜੋ ਅਜਿਹੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦਰਜੇ ਨਾਲ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਢੁੱਕ ਸੱਕਣ। ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰੀਏ ਕਿ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮੁੱਢ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਉੱਤਰ ਹਨ: ਇਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਹੋਰ ਭਾਗਾਂ ਤੋਂ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਜਾਵੇ, ਦੂਜੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਏ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਜਪੁਜੀ ਤੋਂ ਬਾਦ ਹੋਰ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਛੋਹਿਆ ਗਿਆ। ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੀ ਟੋਹ ਲਾਣਾ[1] ਜਾਂ ਬਾਰਹਮਾਹ ਤੁਖਾਰੀ ਵਰਗੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਲਾਉਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ,ਪਰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਪੰਜੇ ਖੰਡ ਇਸੇ ਤਰਤੀਬ ਤੇ ਇਸੇ ਭਾਵ ਵਿਚ ਦੋਬਾਰਾ ਨਹੀਂ ਆਏ। ਹਰ ਖੰਡ ਦੇ ਨਾਂ ਦੇ ਸੂਚਕ ਸ਼ਬਦ ਕਈ ਵਾਰੀ ਵਰਤੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਕਰਣ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੀ ਅਗਵਾਈ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਹੀ ਸਾਡੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਸੀਲਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵੀ ਸਿੱਧ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਸੀਲੇ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਂਦੇ ਹੋਇਆਂ ਜਤਨ ਇਹ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਘੜ ਕੇ ਨਿਖਰ ਆਵੇ। ਧਰਮ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਉਪ੍ਰੰਤ ਹੁਣ ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਭੀ ਹੱਥ ਵਿਚ ਲੈਣੀ ਉੱਚਿਤ ਹੈ।

---

1. ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ ਨੇ 'ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਰਸ਼ਨ' ਜਿਲਦ ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਰਚਿਤ ਲਾਂਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਫ਼ਰ ਜਾਂ ਸਤ-ਮਾਰਗ ਦੀਆਂ ਸਿਲਸਿਲੇਵਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਇਕ ਨਕਸ਼ਾ ਬਣਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ ਨਾਂ ਇਹ ਰੱਖੇ ਹਨ:- ਪਰਵਿਰਤੀ, 2. ਅਨਹਦ, 3. ਵੈਰਾਗ, 4. ਸਹਿਜ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੋਹਾਂ ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਖੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਨਾਲ ਕੁਝ ਸਾਂਝ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

3.

ਪੰਜ ਖੰਡ, ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ, ਆਤਮਿਕ ਪੰਧ ਦੇ ਪੜਾ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਜੇ ਕੇਵਲ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਖੰਡ ਗਿਣੀਏ, ਅਜਿਹੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਨੇੜੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਪਸ਼ਟ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਏ, ਤਾਂ ਇਹ ਖੰਡ ਆਪਣੇ ਸਹੀ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਟੁਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਚਰਚਾ ਦਾ ਇਕ ਅਤਿਅੰਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਭਾਗ ਇਸ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਚਰਚਾ ਨਾਲ ਕੰਨੀਆਂ ਛੁਹਾਏ ਬਿਨਾਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਮਾਮੂਲੀ ਕੰਨੀਆਂ ਹੀ ਛੁਹਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਨਿਆਂ ਕਰ ਸਕਣ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਟੀਚਾ ਮਿੱਥਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਝਲਕ ਦੇਣ ਨੂੰ । ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਨਿਖਾਰ ਸਕਣੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਮਾਨੋ ਭੂਮਿਕਾ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਮਿੱਸ ਮਾੜਾ ਜਿਹਾ ਵਾਧਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਤਦ ਤਕ ਨਹੀਂ ਪਾਲਦੀ ਜਦ ਤਕ ਇਸ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਜਤਨ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਦੀ ਚਰਚਾ ਅਗਲੇ ਪੰਨਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦਾ ਯਾਚਕ ਹੈ।

ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਮਿਲਣੀ ਸਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਦਰੁਸਤ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨੈਤਿਕਤਾ ਬਿਨਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਪੱਕੇ ਪੈਰਾਂ ਤੇ ਨਹੀਂ ਖਲੋਂਦੀ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਂਝ ਬਹੁਤ ਉਘੜਵੀਂ ਹੈ — ਸਭ ਵਿਚ ਆਚਾਰ-ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਚੋਲੀ ਦਾਮਨ ਦਾ ਸਾਥ ਹੈ । ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ, ਸੂਫ਼ੀ ਮਤਿ, ਈਸਾਈ ਮਤਿ, ਆਦਿਕ ਕਈ ਮਤਿ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਉਤੇ ਖਾਸ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਵੇਦਾਂਤੀ ਪੰਜ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਨੁਹਾਰ ਵੱਲ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨੈਤਿਕ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਬੁਨਿਆਦ ਬੰਨ੍ਹੇ ਬਿਨਾਂ ਉਚੇਰੇ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਅਡੋਲ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ, ਉਸਦੇ ਡੋਲ ਜਾਣ ਦਾ ਖ਼ਤਰਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਯਮ-ਨਿਯਮ ਦੇ ਔਖੇ ਅੰਗਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾ ਕੇ ਜਿਹੜੇ ਹਠ-ਯੋਗੀ ਆਸਣ, ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਕਾਹਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਧਨ, ਸ਼ੁਹਰਤ, ਤਾਕਤ, ਆਦਿਕ ਹੇਠਲੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕਰਕੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਆਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨਾ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਰਣ-ਵੱਸ ਹੈ।

ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਜਿਸ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਦਰਜੇਵਾਰ ਵਰਣਨ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਸਰਬੋਤਮ ਜੁਗਤੀ, ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ, ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਪਰਿਵਰਤਣ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਖੰਡਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਭੀ ਇਹ ਵਿਸਤਾਰ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰ ਲੈਣਾ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਫਲ ਹੈ। ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ[1] ਇਹ ਸੁਝਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਬਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਆਇਆ ਸ਼ਬਦ 'ਪਵੜੀਆਂ' ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਹੀ ਸੂਚਕ ਹੈ:

ਇਕ ਦੂ ਜੀਭੌ ਲਖ ਹੋਹਿ ਲਖ ਹੋਵਹਿ ਲਖ ਵੀਸ।
ਲਖੁ ਲਖੁ ਗੇੜਾ ਆਖੀਅਹਿ ਏਕੁ ਨਾਮੁ ਜਗਦੀਸ ।
ਏਤੁ ਰਾਹਿ ਪਤਿ ਪਵੜੀਆ ਚੜੀਐ ਹੋਇ ਇਕੀਸ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਤੇ ਤੀਸਰੀ ਵਿਚ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਸਦਕਾ ਸਾਧਕ ਵਿਕਾਸ-ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਉਪਰ ਚੜ੍ਹਦਾ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਭੇਦਤਾ ਕਿ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਭੀ ਅੰਤਿਮ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਅਭੇਦਤਾ ਜਿਸ ਪਉੜੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਉਪਰਲਾ ਡੰਡਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਡੰਡਾ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ , ਇਤਿਆਦਿਕ।

ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਉਤੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲਾ ਪਾਂਧੀ ਕਿਸੇ ਭੀ ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦਾ ਲੜ ਹੱਥੋਂ ਨਹੀਂ ਛਡਦਾ। ਪਹਿਲੇ ਨਾਮ ਦੀ ਕਮਾਈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਬਖਸ਼ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਤੇ "ਧਰਮ" ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਅਗਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿਮਰਨ ਤੇ "ਗਿਆਨ" ਦਾ, ਸਿਮਰਨ ਤੇ "ਸਰਮ" ਦਾ, ਆਦਿਕ ਸੰਬੰਧ ਬਿਆਨੇ ਗਏ ਹਨ। ਪਰ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਹੇਠਲੀ ਟੂਕ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਭਾਵਾਰਥ ਵਜੋਂ ਲਿਖੀ ਹੈ, ਸਿਮਰਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉਤੇ "ਧਰਮ" ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ:-

"ਭਾਗਾਂ ਵਾਲੇ ਹਨ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਹੋਏ ਰਾਹ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾਮ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਜੋੜੀ ਹੈ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਗੰਢਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹ ਤੇ ਤੁਰ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਾਜ਼ੀ ਰਹਿਣਾ

1.(a)Sohan Singh(Tr),p.85,Pavaria -The stages of spiritual progress.
(b) Teja Singh,(Tr),p.67,The Guru in these last four stanzas lays down the steps referred to line 3 of the 32nd stanza

ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ-ਰੂਪ 'ਧਰਮ' ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰ ਕੇ ਉਹ ਸੰਤੋਖ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਂਦੇ ਹਨ।"[1]

ਅੰਤਲੇ ਵਾਕ ਵਿਚ ਆਇਆ ਲਫ਼ਜ਼ 'ਧਰਮ' ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਸਤਵੀਂ ਤੁਕ ਵਿਚੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:-

ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ ।

ਜੇ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ 'ਧਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਸ ਤੁਕ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਜੀਵਨ ਜੁਗਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਦਇਆ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਦਇਆ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਾਮ ਦਾ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਨਾਮ ਉਹ ਜਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਉਤੇ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਬਾਦ ਉਹ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਾਜ਼ੀ ਰਹਿਣਾ ਸਿਖਦਾ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਦਇਆ ਦਾ ਫਲ ਨਾਮ ਹੈ ਤੇ ਨਾਮ ਦਾ ਫਲ ਰਜ਼ਾ। ਦਇਆ, ਨਾਮ ਤੇ ਰਜ਼ਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਠਵੀਂ ਤੁਕ —"ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ" — ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਇਹ ਭੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਸੰਤੋਖੀ ਭੀ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਸੰਤੋਖ ਵਰਗੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਭੀ ਨਾਮ ਦਾ ਫਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਈਸ਼ਵਰੀ ਮਿਹਰ, ਨਾਮ, ਸੰਤੋਖ ਤੇ ਰਜ਼ਾ ਇੱਕੋ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲੜੀ ਵਿਚ ਇਕ ਪੰਜਵਾਂ ਮਣਕਾ ਭੀ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪ੍ਰੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਰਜ਼ਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:-

"ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ ।
ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲਿ।"[2]

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸੂਚਿਤ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਇਹ ਪੰਜ ਮਣਕਿਆਂ ਵਾਲੀ ਲੜੀ —ਮਿਹਰ, ਨਾਮ, ਸੰਤੋਖ, ਰਜ਼ਾ, ਸੱਚ — ਬਹੁਤ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੈ ਪਰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੀ ਜਿਸ ਟੂਕ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਢ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਟੂਕ ਸ਼ੰਕਾ-ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ। ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਸਤਵੀਂ ਤੁਕ ਵਿਚ ਆਏ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਅਰਥ ਨਾਮ ~~ਸਾਂਝ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ~~ ਸਿਮਰਨ ਕਰਨਾ ਸਾਨੂੰ ਜਚਦਾ ਨਹੀਂ । ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਧਰਮ ਦਾ ਅਰਥ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਰਖਦਾ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਸ ਅਰਥ ਤੋਂ ਚੁਕੰਨੇ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਰਚਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਧਰਮ ਤੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਾਲੇ ਧਰਮ ਦਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਨਿਯਮ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਉਪ-

---

1. ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ ਸਟੀਕ, ਪੰਨਾ 88.
2. ਜਪੁਜੀ, 1.5-6.

ਪ੍ਰਕਾਰ, ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮ, ਕਰਨਾ ਹੀ ਜਚਵਾਂ ਹੈ। ਭਾਵਾਰਥ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚ ਖੁਦ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ;-

"ਧਰਮੁ – ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਨਿਯਮ ।"[1]

ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਨਿਯਮ ਤੋਂ ਭੀ ਮੁਰਾਦ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਹੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।

ਨਾਮ ਨੂੰ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੋਰ ਭੀ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਕਈ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੁੜਦਾ ਨਜ਼ਰੀਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ:-

ਸਰਬ ਧਰਮ ਮਹਿ ਸ੍ਰੇਸਟ ਧਰਮੁ।
ਹਰਿ ਕੋ ਨਾਮੁ ਜਪਿ ਨਿਰਮਲ ਕਰਮੁ।[2]

ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਉਪ-ਕਾਂਡ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੂਚਕ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਂ ਆਏ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਕਰਣ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਭਿੰਨ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਾਂਡ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਕੋਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਦੇ[3] ਕਈ ਅਰਥ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਅਰਥ ਹੈ, "ਪਰਮਾਨੰਦ ਤਕ ਪੁਜਾਉਣ ਵਾਲੀ ਜੁਗਤੀ।" ਸੁਖਮਨੀ ਦੀਆਂ ਉਪਰਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ 'ਧਰਮੁ' ਦੇ ਇਹ ਅਰਥ ਢੁਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਜਾਂ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਨਾਮ ਦੇ ਮਣਕੇ ਨੂੰ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ 'ਧਰਮੁ' ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਢਦੇ , ਫਿਰ ਭੀ ਅਸੀਂ ਪੰਜ ਮਣਕਿਆਂ ਵਾਲੀ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਲੜੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ਰੱਖਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹਾਂ। ਨਾਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਾਕਿਆ ਹੀ ਦੈਵੀ ਦਇਆ ਦਾ ਫਲ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਟੂਕ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ ਇਕ ਹੋਰ ਨੁਕਤੇ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਲਈ ਰੁਚਿਤ ਹਾਂ :- ਨਾਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ "ਭਾਗੰ" ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ। ਅਜ ਦੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਝੱਟ ਪੱਟ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਭਾਗਾਂ ਜਾਂ ਕਿਸਮਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਓਨੀ ਸੁਲਾਂਵਕਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਵਾਣ ਭੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਜਿਵੇਂ ਬੀਤੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਜਨਮਾਂ ਜਨਮਾਂਤਰਾਂ ਦੇ ਚਕਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਬਾਰ ਬਾਰ

---

1. ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ, ਸਟੀਕ, ਪੰਨਾ 85.
2. ਸੁਖਮਨੀ, 3.8: 1-2.
3. ਪਿੱਛੇ, ਪੰਨਾ ...

ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਬਹੁਤ ਸਮਾਂ ਛਾਇਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਜਾਂ ਵਿਰੁਧ ਦਲੀਲਾਂ ਦੇਣੀਆਂ ਸਾਡੇ ਹੱਥਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ । ਅਸੀਂ ਭਾਗਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਦੈ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੇ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ ਦੇਣ ਤਕ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।ਉਹ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਨੇਕਾਂ ਪੁਨਰ ਜਨਮਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵ ਅਣਗਿਣਤ ਸੰਸਕਾਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕਠੇ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜੰਮ ਜੰਮ ਕੇ ਬਹੁਤ ਪੀਡੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਜਨਮਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵ ਜੋ ਵਿਭਿੰਨ ਤਜਰਬੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਸਕਾਰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕੱਟਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਜਨਮਾਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਅਵੱਸਥਾ ਐਸੀ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪਰਸਪਰ ਕਟੌਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਬਹੁਤ ਪਤਲੇ ਪੈ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵ ਸਥੂਲ ਜਗਤ ਦਾ ਬਹੁਤ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਤਲੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਹੀ ਸੂਖਮ ਸੰਸਕਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਮੰਡਲ ਦੇ ਝਾਉਲੇ ਦੇਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੂਖਮ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪੁੱਜੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਅੰਦਰ ਸਥੂਲ ਪਦਾਰਥਕ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭੋਗਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੈਰਾਗ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਅੰਦਰਲੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਖੁਥ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵੈਰਾਗ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵ ਤਦ ਜਾਗਦੇ ਹਨ ਜਦ ਅੰਦਰੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਧਰਤੀ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਏ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਹ ਧਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ। ਤਦ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਦਿਲ ਕਿਸੇ ਦੁਖਦਾਈ ਤਜਰਬੇ ਵੇਲੇ ਸਥੂਲ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਉਚਾਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਉਪਰਾਮਤਾ ਚਿਰ-ਸਥਾਈ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤੀਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ "ਵੈਰਾਗ ਕਿਹਾ ਹੈ । ਕਿਸੇ ਮਿੱਤਰ ਸੰਬੰਧੀ ਦੇ ਨੜੇਏ ਨਾਲ ਜਾਂਦਿਆਂ ਬਹੁਤ ਲੋਕ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਛਿਣਭੰਗਤਾ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ "ਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਭੂਮੀ ਵੈਰਾਗ" ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਵੈਰਾਗ ਲਈ ਧਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਹੈ ਤਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਇਕ ਅਸਾਧ ਰੋਗ ਵਰਗਾ ਅਕੇਵਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੀ ਨਾ ਮਿਟਣ ਵਾਲੀ ਪਿਆਸ ਉਪਜੇਗੀ। ਇਹ ਸਥਿਰ ਵੈਰਾਗ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਲੱਛਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਨੀਵੇਂ ਆਪੇ ਨੂੰ ਫਤਹ ਕਰਨ ਲਈ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾਅ ਤੇ ਲਾ ਦੇਂਦਾ ਤੇ ਇਸ ਸੰਗਰਾਮ ਦੀਆਂ ਸਭ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦਾ ਕਰਾਰੇ ਹੱਥੀਂ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਤਮਿਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ।[1]

ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਜਿਸ ਆਤਮਿਕ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਚਿਤਰ ਹੈ, ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਦੈ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਉਸ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਅੰਗ ਨਹੀਂ। ਯਾਤਰਾ ਉਤੇ ਉਹ ਹੀ ਚਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਯਾਤਰਾ ਲਈ ਤਾਂਘ ਪਹਿਲੇ ਜਾਗ ਚੁੱਕੀ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤਾਂਘ ਜਾਗਣ ਦੇ ਬਾਅਦ ਹੀ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਯਾਤਰੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ

---

1. **Mehar Baba (c) p.** ੧੪੦

ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਤਾਂਘੀ ਅਥਵਾ ਯਾਤਰੀ ਕਿਵੇਂ ਬਣਦਾ ਹੈ? ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਭਾਗ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਕੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਉੱਤਰ ਵੱਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਅਸੀਂ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਇਸ ਉੱਤਰ ਉਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਚਾਨਣ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਵਿਚ "ਆਤਮਿਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤ"(conversion) ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਸੰਖੇਪ ਚਰਚਾ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਦੈ ਆਤਮਿਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪ੍ਰੰਤ, ਈਸਾਈ ਮਤ ਵਿਚ, "ਆਤਮ-ਸ਼ੁਧੀ"(purgation) ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਸਾਫ਼ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਿਕ ਉਦੈ ਦਾ ਸਥਾਨ ਪੰਜ-ਖੰਡੀ ਆਤਮਿਕ ਯਾਤ੍ਰਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਉਹ ਜਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਭਾਗ ਖੁਲ੍ਹੇ ਹਨ ਤੇ ਜਿਸ ਉਤੇ ਦੈਵੀ ਦਇਆ ਹੋ ਚੁਕੀ ਹੈ; ਫੇਰ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਆਤਮਿਕ ਪੰਧ ਉਤੇ ਚਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਗ, ਦੈਵੀ ਦਇਆ ਤੇ ਨਾਮ-ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਮੁੱਢ, ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਆਤਮਿਕ ਪੰਧ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਦਕਾ ਜਦ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਆਤਮਿਕ ਯਾਤਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪੈਰ ਧਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਆਤਮਿਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਕੇ ਆਤਮ-ਸ਼ੁਧੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਜੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਆਤਮ-ਸ਼ੁੱਧੀ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰਾਂ ਨੂੰ ਛੋਹਾਂਗੇ। ਆਤਮਿਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੇ ਨਿਬੇੜ ਲਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਟਿਕਿਆ ਰਹੇ। ਆਤਮਿਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਦੀ ਖਾਤਰ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਮਹਤਵ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣਾ ਪਿਆ ਸੀ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਦਇਆ ਦਾ ਜੋ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਉਸ ਵੱਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਤੁਕਾਂ ਧਿਆਨ ਦੁਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।-

(ੳ) ਨਦਰਿ ਕਰੈ ਤਾ ਸਿਮਰਿਆ ਜਾਇ।
ਆਤਮਾ ਦ੍ਰਵੈ ਏਕ ਲਿਵ ਲਾਇ।[1]

(ਅ) ਹਰਿ ਜੀਉ ਕ੍ਰਿਪਾ ਕਰੇ ਤਾ ਨਾਮੁ ਧਿਆਈਐ ਜੀਉ।[2]

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਬਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਸਿਮਰਨ ਦੁਆਰਾ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਤੇ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਛੁਹਣ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਤੇਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਬੜੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਇਹ ਚਿਤਾਵਨੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹਰ ਅੰਗ, ਲੌਕਿਕ ਤੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੇਠ ਹੈ:-

---

1. ਧਨਾਸਰੀ 1, ਅ.ਗ., ਪੰਨਾ 661.
2. ਧਨਾਸਰੀ 4, ਅ.ਗ. ਪੰਨਾ 690.

ਆਖਣਿ ਜੋਰੁ ਚੁਪੈ ਨਹ ਜੋਰੁ।
ਜੋਰੁ ਨ ਮੰਗਣਿ ਦੇਣਿ ਨ ਜੋਰੁ ।
ਜੋਰੁ ਨ ਜੀਵਣਿ ਮਰਣਿ ਨਹ ਜੋਰੁ।
ਜੋਰੁ ਨ ਰਾਜਿ ਮਾਲਿ ਮਨਿ ਸੋਰੁ।
ਜੋਰੁ ਨ ਸੁਰਤੀ ਗਿਆਨਿ ਵੀਚਾਰੁ।
ਜੋਰੁ ਨ ਜੁਗਤੀ ਛੁਟੈ ਸੰਸਾਰੁ।
ਜਿਸ ਹਥਿ ਜੋਰੁ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਸੋਇ ।
ਨਾਨਕ ਉਤਮ ਨੀਚੁ ਨ ਕੋਇ ।

ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਛੁੱਟਣ ਦੀ ਜੁਗਤੀ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਛੁੱਟਣ ਦੀ ਜੁਗਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਸ ਨਹੀਂ, ਇੱਕੋ ਸਿੱਟੇ ਉਤੇ ਪੁਜਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜੁਗਤੀ ਦੈਵੀ ਜ਼ੋਰ, ਮਰਜ਼ੀ , ਹੁਕਮ ਜਾਂ ਦਇਆ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਯਾਤਰੀ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਪਰ ਹੈ ਇਹ ਇਕ ਅੱਟਲ ਹਕੀਕਤ। ਪੰਜੇ ਖੰਡ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਖੰਡ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਦਾ ਇਕ ਨਾਪ ਹੈ ਹੀ ਇਹ ਕਿ ਯਾਤਰੀ ਨੂੰ ਦਰਜਾ ਬਦਰਜਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਖੰਡ ਹੁਕਮ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਡੂੰਘੀ ਹੋਣ ਦੇ ਖੰਡ ਹਨ।

ਇਕ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਸੱਚ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਹੈ। ਅੰਤਲੇ ਖੰਡ ਦਾ ਨਾਂ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ "ਸਚਖੰਡ"। ਬਾਕੀ ਦੇ ਖੰਡ ਭੀ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਭਾਗ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੱਚ ਕੀ ਹੈ? ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਬਰੀਕੀ ਵਿਚ ਜਾਏ ਬਗੈਰ ਇਥੇ, ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ, ਇੰਨਾ ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਜੀਵ ਤੇ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਤਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਸੰਬੰਧ, ਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਜਗਤ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੈ ਤੇ ਉੱਥੋਂ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਭੀ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਤੇ ਦੂਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਆਮ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਕਿਆਸਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਸੰਬੰਧ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦਵੈਤ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਜਗਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਭੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਭੀ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨੇੜੇ ਤੇ ਅੰਦਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਨਾਲ "ਤੂੰ", "ਮੈਂ" ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਫੇਰ ਭੀ ਕ਼ਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਤੀਜਾ ਸੰਬੰਧ ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਣ ਏਕਤਾ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾ ਜਗਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ ਨਾ ਬਾਹਰ। ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਜਗਤ ਭਿੰਨ ਹਨ ਹੀ ਨਹੀਂ , ਇਕੋ

ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਵੇਖੇ ਗਏ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਹਨ। ਸਾਧਕ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਸ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਮਿੱਕ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਚਾਹੇ "ਸੱਚਾ" ਸ਼ਬਦ ਦੋ ਵਾਰੀ ਆਇਆ ਹੈ ਫੇਰ ਭੀ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਧਕ ਲਈ ਇਹ ਦਵੈਤ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਕਲਪਣਾ ਨਿਰਣਾਇਕ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਦੂਰ ਤਸੱਵਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਹਾਜ਼ਰ ਹੋਣ ਦਾ ਕਿਆਸ ਇਸ ਦੂਰੀ ਦੇ ਇਹਸਾਸ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੇ ਦੂਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨੇੜੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਲੰਮੇ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਈਸਾਈਆਂ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦਾ ਅਭਿਆਸ (To practice the presence of God) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਰੋਜ਼-ਬ-ਰੋਜ਼ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਜੁੜੇ ਮਨ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਦੋ ਇਹਸਾਸ ਜਾਗਦੇ ਹਨ, (ੳ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੈ; (ਅ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਅੰਗ ਸੰਗ ਹੈ। ਪਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਹੀ ਵਧਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਇਹ ਝੱਟ ਪੱਟ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਭਾਗਸਮ ਹੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਅਥਵਾ ਗੁਰੂ-ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਕਦੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਕਦੀ ਦੂਰ। ਉਸ ਦਾ ਨੇੜ ਭੀ ਸੰਪੂਰਣ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਫ਼ਾਸਲੇ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਪਰ ਸੱਖਣੇ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲੋਂ ਉਹ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਦੈਵੀ ਨੂਰ ਨਾਲ ਕੁਝ ਨ ਕੁਝ ਸਰਸ਼ਾਰ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਨੂਰ ਦੇ ਉਤਰਾਅ ਚੜ੍ਹਾਅ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਹੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਚਲਾਈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤਾਰਾਂ ਚੜ੍ਹਾਵਾਂ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਦਸਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਤਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ – ਬੌਧਿਕ, ਭਾਵਕ ਤੇ ਉਪਯੋਗੀ। ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਸਾਧਕ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਲੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਕੀਤੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਕਦੀ ਉਸ ਨਾਲ, ਨਿਰਣਾਇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਭੈ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਦੀ, ਦਇਆਵਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ; ਉਪਯੋਗੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਉਹ ਆਪਣਾ ਕਰਮ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਿਰਮਲ ਕਰਨ ਲਈ ਉਤਸੁਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਦੈਵੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਣ ਹੋ ਸਕੇ। ਬੌਧਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਆ ਰਹੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਸੀਂ ਕੁੱਝ ਵਿਚਾਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ, ਬਾਕੀ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਪਤ ਚਰਚਾ ਹੁਣੇ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਧਰਮ ਨੂੰ ਕਾਰਨਤਾ ਜਾਂ ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ ਕਹਿ ਦੇਣ ਨਾਲ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਪੱਖ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਣ ਹਨ।

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕ, ਭਾਵਕ ਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਦਾ ਜਟਲ ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬੇਸ਼ਕ ਇਸ ਦਾ ਨਾਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਰਖਿਆ ਹੈ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਨਿਯਮ ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਤੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਭੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਅਸੀਂ ਦਰਬਾਰ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੀ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਨਿਯਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਜਦ ਕਿਸੇ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਬਾਰੇ ਸੱਚਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਕਸਵੱਟੀ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਸਵੱਟੀ ਉਹ ਨਿਯਮ ਹਨ ਜੋ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੇ ਆਪ ਹੀ ਘੜੇ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਧਰਮ ਜਾਂ ਨਿਯਮ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਨਿਰਣਾਇਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੀ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਟਿਕਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਇਹ ਭੀ ਸੋਚੇਗਾ, ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਉਸ ਕਸਵੱਟੀ ਉਤੇ ਕੈਸੇ ਉਤਰਨਗੇ। ਜੇ ਉਸ ਨੂੰ ਖਿਆਲ ਹੋਵੇ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕਰਮ ਬੁਰੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਭੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਨਿਰਣਾ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਜਾਵੇਗਾ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸ਼ਰਮਸਾਰ[1] ਕਰੇਗਾ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਕਰਮ ਨੇਕ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਮੂੰਹ ਉਜਲਾ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਆਸਵੰਦ ਰਹੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਇਥੇ ਸ਼ਰਮਸਾਰ ਹੋਣ ਤੇ ਮੁੱਖ ਉੱਜਲਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਲੰਕਾਰਕ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਭੀ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਦੂਰ ਨੇੜੇ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਭੀ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ:-

ਚੰਗਿਆਈਆ ਬੁਰਿਆਈਆ ਵਾਚੈ ਧਰਮੁ ਹਦੂਰਿ।
ਕਰਮੀ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਕੇ ਨੇੜੈ ਕੇ ਦੂਰਿ।

ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਚ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਮਾਨੋ ਦੰਡ ਦੇ ਤੁਲ ਹੈ ਤੇ ਨੇੜੇ ਹੋਣਾ ਇਨਾਮ ਦੇ ਤੁਲ। ਨੇਕ ਮਨੁੱਖ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਨੇੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਆਨੰਦਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਬਦ ਵਿਅਕਤੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਆਨੰਦ ਤੋਂ ਵਾਂਜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੇੜ ਤੇ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਵਿਜੋਗ

---

1. ਫਰੀਦਾ ਜਿਨੀ ਕੰਮੀ ਨਾਹਿ ਗੁਣ ਤੇ ਕੰਮੜੇ ਵਿਸਾਰਿ।
ਮਤੁ ਸਰਮਿੰਦਾ ਥੀਵਹੀ ਸਾਂਈ ਦੈ ਦਰਬਾਰਿ। (59) ਸਲੋਕ ਫਰੀਦ, ਅ.ਗ੍ਰੰ. ਪੰਨਾ 1381.

ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਆਰਾ ਭੀ ਵਰਣਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਦ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇਕੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਬਦੀ ਕਰ ਬੈਠਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਕਸਕ ਸਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਸੁਖ ਤੇ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਦੁਖ ਉਸ ਦੀ ਮੰਤਵਕਾਰੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਐਂਗ ਲਈ ਉਹ ਨੇਕ ਕਰਮ ਕਰੇਗਾ ਤਾਂ ਕਿ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਸੁਖ ਮਾਣ ਸਕੇ ਤੇ ਬੁਰੇ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕਰੇਗਾ ਤਾਂਕਿ ਵਿਜੋਗ ਦੇ ਦੁਖ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕੇ। ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਪਯੋਗੀ ਪੱਖ ਹੈ ਤੇ ਇਥੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ,

ਸਾਰੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਰਣਨ ਰਾਹੀਂ, ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਪੁਚਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੈਨ। ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਦੈਵੀ ਸੰਜੋਗ ਵਿਜੋਗ ਵੱਲ ਭਾਵਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਉਪਯੋਗੀ ਮੰਤਵਕਾਰੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਇਹ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਤੀਹਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਤੇ ਨਿਰੀ ਬੌਧਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਭਰਵੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਹੀ ਪੱਖਾਂ ਲਈ ਰਾਹ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੰਖੇਪ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ ਕਿ ਨਿੱਕੇ ਤੋਂ ਨਿੱਕੇ ਸੰਕੇਤ ਦਾ ਲੜ ਫੜ ਕੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦੂਰ ਜਾਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰੇ ਤਾਂ ਕਿ ਜੀਵਨ-ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਰਜਵੀਂ ਅਗਵਾਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕੇ। ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਇਸੇ ਕਰਤੱਵ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਬੀੜਾ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ।[1]

---

1. ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਯਕਾਰੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਕੁਝ ਸੇਧ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਯਕਾਰੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸੂਤਰਕਾਰੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਦੇਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਸੋਮਾ ਵੇਦ ਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਕਈ ਸਦੀਆਂ ਬੌਧਿਕ ਮੰਥਨ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਤਾਂ ਮੰਗ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਤਸਾਰ ਸੰਖੇਪ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਦਸਿਆ ਜਾਏ। ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਅਜਿਹੇ ਸਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਵੇਦਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਕਰਤਾ ਬਾਦਰਾਇਣ ਰਿਸ਼ੀ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਸੂਤਰ ਲਿਖੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੇਦਾਂ ਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਤਾਰਿਆ। ਇਹ ਸੂਤਰ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਗਾਢ ਤੇ ਗੁੱਟ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਰਚੇ ਗਏ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਤੰਜਲੀ ਰਿਸ਼ੀ ਨੇ ਯੋਗ ਸੂਤਰ ਰਚੇ ਤੇ ਗੌਤਮ ਨੇ ਨਿਆਏ ਸੂਤਰ। ਬ੍ਰਹਮ-ਸੂਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਸਿਧ ~~ਪਤੰਜਲ ਰਿਸ਼ੀ ਨੇ~~ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਨੇ ਇਕ ਇਕ ਸੂਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰਮਈ ਚਰਚਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਇਆ। ਇਸ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਸਮੇਟਣ ਵਾਲੇ ਗ੍ਰੰਥ ਭਾਸ਼ਯਕਾਰੀ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਹਨ। ਵੇਦ ਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਆਮ ਕਰਕੇ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰਿਆਂ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਆਵੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਬਾਹਰ ਆਏ ਵਿਸ਼ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਕਥਨ ਹਨ ਜਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵ। ਸੂਤਰ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਭਾਵਾਰਥ ਕਲਮਬੰਦ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਯ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਸੂਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉਤੇ ਲੰਮੇ ਚੌੜੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਹਿਲ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਆਪਣੇ ਮਤਿ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਮਤਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਯ ਸਾਹਿਤ ਬਹੁਤਾ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਹੈ ਤੇ ਦਲੀਲਾਂ, ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਾਂ ਤੇ ਸਾਖੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਮੁਤਵਾਜ਼ੀ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਸੂਤਰਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ ਜਪੁਜੀ ਨੂੰ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪ ਹੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰ ਸਨ ਤੇ ਆਪ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਸੂਤਰਕਾਰ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਨਿਰਮਲੇ, ਸੰਪਰਦਾਈ ਟਕਸਾਲਾਂ ਦੇ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਭਾਸ਼ਯਕਾਰੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦਲੀਲਾਂ ਤੇ ਤੁਲਨਾ ਰਾਹੀਂ ਖੰਡਨ ਮੰਡਨ ਦੇ ਸੰਦ ਵਰਤ ਸਕਦੇ ਤੇ ਹੋਰ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਗਵਾਹੀ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਕਈ ਈਸਾਈ, ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਹੋਰ ਮਤਾਂ ਦੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਜੀਵਨੀਆਂ ਤੇ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਤੇ ਅਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਭਾਵਕ ਤੇ ਨਾਟਕੀ ਅੰਦਾਜ਼ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਸੀਂ ਦੋ ਦੇ ਕੇ ਹੀ ਸੰਤੋਖ ਕਰਦੇ ਹਾਂ:-

(ੳ) ਤਪਿ ਤਪਿ ਲੁਹਿ ਲੁਹਿ ਹਾਥ ਮਰੋਰਉ।
ਬਾਵਲਿ ਹੋਈ ਸੋ ਸਹੁ ਲੋਰਉ ।
ਤੈ ਸਹਿ ਮਨ ਮਹਿ ਕੀਆ ਰੋਸੁ ।
ਮੁਝੁ ਅਵਗਨ ਸਹ ਨਾਹੀ ਦੋਸੁ ।[1]

(ਅ) ਫਰੀਦਾ ਮਉਤੈ ਦਾ ਬੰਨਾ ਏਵੈ ਦਿਸੈ ਜਿਉ ਦਰੀਆਵੈ ਢਾਹਾ।
ਅਗੈ ਦੋਜਕ ਤਪਿਆ ਸੁਣੀਐ ਹੂਲ ਪਵੈ ਕਾਹਾਹਾ।
ਇਕਨਾ ਨੂੰ ਸਭ ਸੋਝੀ ਆਈ ਇਕਿ ਫਿਰਦੇ ਵੇਪਰਵਾਹਾ।
ਅਮਲ ਜਿ ਕੀਤਿਆ ਦੁਨੀ ਵਿਚਿ ਸੇ ਦਰਗਹ ਓਗਾਹਾ।[2]

ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਜੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਹੁਤਾ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਚੜ੍ਹਾਵਾਂ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਭੀ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਦੀ ਤੀਸਰੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਉਸ ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਹਾਲ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਬੁਰਿਆਈ ਦਾ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੋਂ ਦੂਰ ਲਿਜਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੂਰੀ ਦੇ ਸੰਤਾਪ ਨੂੰ ਅਲੰਕਾਰਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਟੁੰਬਵਾਂ ਬਣਾ ਕੇ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

ਆਪੀਨੈ ਭੋਗਿ ਭੋਗਿ ਕੈ ਹੋਇ ਭਸਮੜਿ ਭਉਰੁ ਸਿਧਾਇਆ।
ਵਡਾ ਹੋਆ ਦੁਨੀਦਾਰੁ ਗਲਿ ਸੰਗਲੁ ਘਤਿ ਚਲਾਇਆ।
ਅਗੈ ਕਰਣੀ ਕੀਰਤਿ ਵਾਚੀਐ ਬਹਿ ਲੇਖਾ ਕਰਿ ਸਮਝਾਇਆ।
ਥਾਉ ਨ ਹੋਵੀ ਪਉਦੀਈ ਹੁਣਿ ਸੁਣੀਐ ਕਿਆ ਰੂਆਇਆ।[3]
ਮਨਿ ਅੰਧੈ ਜਨਮੁ ਗਵਾਇਆ।

---

1. ਫਰੀਦ ਬਾਣੀ, ਰਾਗ ਸੂਹੀ, ਅ.ਗ. ਪੰਨਾ 794.
2. ਸਲੋਕ ਫਰੀਦ, 98, ਅ.ਗ੍ਰੰ.ਪੰਨਾ 1381.
3. ਅ.ਗ੍ਰੰ. ਪੰਨਾ 464.

ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੀ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਦੀ ਦੂਜੀ ਪਉੜੀ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਰਤਾ ਕੁ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ:

ਨਾਨਕ ਜੀਅ ਉਪਾਇਕੈ ਲਿਖਿ ਨਾਵੈ ਧਰਮੁ ਬਹਾਲਿਆ ।
ਓਥੈ ਸਚੇ ਹੀ ਸਚਿ ਨਿਬੜੈ ਚੁਣਿ ਵਖਿ ਕਢੇ ਜਜਮਾਲਿਆ।
ਥਾਉ ਨ ਪਾਇਨਿ ਕੂੜਿਆਰ ਮੁਹ ਕਾਲੈ ਦੋਜਕਿ ਚਾਲਿਆ।
ਤੇਰੈ ਨਾਇ ਰਤੇ ਸੇ ਜਿਣਿ ਗਏ ਹਾਰਿ ਗਏ ਸਿ ਠਗਣ ਵਾਲਿਆ।
ਲਿਖਿ ਨਾਵੈ ਧਰਮੁ ਬਹਾਲਿਆ ।[1]

ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਤੀਜੀ ਪਉੜੀ ਦੇ 'ਦੁਨੀਦਾਰੁ' ਦੇ ਸੋਗੀ ਅੰਤ ਦਾ ਹੀ ਚਿਤਰ ਹੈ ਪਰ ਚੌਥੀ ਸਤਰ ਵਿਚ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਖੇਡ ਜਿੱਤ ਜਾਣ ਦਾ ਭੀ ਨਾਲ ਹੀ ਉਲੇਖ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਇਹ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੀ ਤੇ ਅਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੀ। ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਤੁਕ "ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ" ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਭੀ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਯਾਦ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦੀਆਂ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਤੁਕਾਂ ਤੇ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਦੀਆਂ ਇਹ ਪਉੜੀਆਂ ਇਸ ਤੁਕ ਉਤੇ ਮਾਨੋ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਹਨ। (ਇਕ ਤੁਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਹੋਰ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇਣ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਤਿਕਾਰਤ ਹੈ। ਕੀਰਤਨੀਏ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ-ਵਿਧੀ ਰੋਜ਼ ਵਰਤਦੇ ਹਨ।)

"ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ" ਤੁਕ ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਨਿਯਮ ਜਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਕਥਨ ਕਰਦੀ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਨਿਯਮ ਦਾ ਨਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਾਂਡ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਉਪ-ਭਾਗ ਵਿਚ ਲਿਖ ਆਏ ਹਾਂ— ਕਰਮ-ਫਲ। ਹਰ ਕਰਮ ਦਾ ਫਲ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਦਾ ਫਲ ਸੁਖ ਤੇ ਬੁਰੇ ਕਰਮ ਦਾ ਫਲ ਦੁਖ। ਇਸ ਤੁਕ ਦੀ ਇੰਨੀ ਕੁ ਵਿਆਖਿਆ ਇਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਕੰਮ ਸਾਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਇਕ ਪੜਾਅ ਜਾਣੀਏ ਤੇ ਇਸ ਪੜਾਅ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਏ ਤਾਂ ਇੰਨੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ। ਜਦ ਅਸੀਂ ਸਵਿਸਤਾਰ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇਣੇ ਸੁਝਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਵਰਣਨ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦਾ ਭੀ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਕਰਮ ਦਾ ਫਲ ਭੁਗਤਣ ਸਮੇਂ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਕੋਈ ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰੇ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਕ ਭੀ ਲਫ਼ਜ਼ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਬੁਰਿਆਈ ਦੇ ਫਲ ਵਜੋਂ ਮਿਲਣ ਵਾਲੇ ਦੁਖ ਦਾ ਸੂਝਾ ਦੇਂਦਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹੀ ਉੱਤਰ ਦੇਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਦੁਖ ਸੁਖ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਉੱਚਿਤ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ

1. ਆ. ਗ੍ਰੰ. ਪੰ. 463.

ਵਿਸ਼ਾ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਬੋਧਿਕ ਰੰਗਤ ਵਾਲਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਭਾਵਕ ਰੰਗਤ ਆ ਜਾਣੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ।

"ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ" ਤੁਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਸਲੋਕ ਦੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਭੀ ਵਰਤੀਆਂ ਸਨ। ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ "ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ" ਦੇ ਜਿਸ ਨਿਰਣਾਇਕ ਨੂੰ ਉਥੇ "ਸਚਾ ਆਪਿ " ਕਿਹਾ ਹੈ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਉਸੇ ਨੂੰ "ਧਰਮੁ" ਕਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣਾਂ ਤੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣਿਕ ਹਸਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦੇਂਦੇ ਹਨ (ਜਿਵੇਂ ਉਸ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰ ਗੁਣ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦੇਣਾ)। ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਦੂਰ ਨੇੜੇ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸਲੋਕ ਤੇ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਇਕੋ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਭੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਤੇ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਦੇ ਕਰਨਹਾਰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਆਸ ਕੇ ਜਾਂ ਇਕੋ ਵਿਅਕਤੀ ਕਦੇ ਨੇਕੀ ਕਰਦਾ ਤੇ ਕਦੇ ਬਦੀ ਕਰਦਾ ਸੋਚ ਕੇ। ਜਦ ਅਸੀਂ ਆਤਮਿਕ ਪਾਂਧੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਕੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਨੇਕੀ ਤੇ ਬਦੀ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦੇ ਹਾਂ - ਜਦ ਉਹ ਨੇਕੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਬਦੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਰ ਹੁੰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਨੇਕੀ ਕਰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨਾਮ ਜਪਦਿਆਂ ਸੌਖੀ ਜੁੜਦੀ ਹੈ, ਬਦੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਘੱਟ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਉਸ ਨੂੰ ਨਾਮ ਜਪਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਬਦੀ ਇਸ ਤੋਂ ਤੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਜਦ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਰਸ ਭਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਉਹ ਇਉਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਉਸ ਨਾਲ ਨਾਰਾਜ਼ ਹੋ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਤੇ ਆਪਣੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸੱਖਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਤਦ ਉਹ ਇਸ ਨਾਰਾਜ਼ਗੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਢੂੰਡਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੋਚ ਕੇ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਫਲਾਣਾ ਦੋਸ਼ ਅਮਲ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਦੋਸ਼ ਦਾ ਇਕਬਾਲ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਮਹਾਨ ਦੁਖ ਦਾ ਭੀ ਜੋ ਉਸ ਦੋਸ਼ ਦੇ ਦੰਡ ਵਜੋਂ ਦਿਤਾ ਗਿਆ, ਅਰਥਾਤ ਅੱਲਾਹ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਜਾਂ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਓਹਲੇ ਹੋਣਾ। ਇਸ ਦੁਖ ਦਾ ਅਲਾਪ ਸੁਣ ਕੇ ਧਰਤ ਆਕਾਸ਼ ਕੰਬਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਅੱਲਾਹ ਨੇ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਨੂੰ ਇੰਨਾ ਮਹਾਨ ਦੁਖ ਦਿਤਾ ਹੈ ਕੀ ਉਸ ਨੂੰ ਕਠੋਰ ਚਿਤ ਕਹੀਏ? ਬਾਬਾ ਜੀ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ। ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਮੰਨ ਕੇ ਸਾਰਾ ਦੋਸ਼ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ— "ਮੁਝ[3] ਅਵਗਨ ਸਹ ਨਾਹੀ ਦੋਸੁ"। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਉਸ ਅੱਲਾਹ ਤੋਂ ਭੈ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਹ ਭੈ ਉਸਾਰੂ ਭੈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾ ਕੇ ਹੀ ਬਾਬਾ ਜੀ ਅੱਗੋਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਨਾਹਾਂ ਤੋਂ ਬਚਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਨਿਰੰਕਾਰ ਭੈ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਭੀ ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਭੇਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲੇ ਹੀ ਪ੍ਰੇਮ ਪੈ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਤਮਿਕ ਪੰਧ ਦੇ ਯਾਤਰੀ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਅਰਥਾਤ ਆਤਮਿਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਦੇ ਦਰਜੇ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਆਏ ਹਨ। ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਨਾਰਾਜ਼ਗੀ ਦਾ ਡਰ ਜਾਂ ਉਸ ਦੇ ਦੀਦਾਰ ਤੋਂ ਵਾਂਜੇ ਰਹਿ ਜਾਣ ਦਾ ਦੁਖ ਉਹ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਕਦਰ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਭੈ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ਸਾਧਾਰਣ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਨਾ ਭੈ ਦੇ ਤੇ ਨਾ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਤੀਬਰ ਮਨੋਭਾਵ ਟਪਕਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜੇ ਉਹ ਆਪ ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਯਾਤਰੀ ਬਣ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਭਾਵ ਅਨੁਭਵ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਉਹ ਭੈ ਦੇ ਭਾਵ ਵਧੇਰੇ ਮਾਣੇਗਾ ਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਵੱਧ। ਭੈ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਟਾਉਣ ਲਈ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਨਿਰਮਲ ਕਰੇਗਾ।

4.

ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਭੈ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਇਕ ਹੋਰ ਭਾਵ ਹੈ ਪਛਤਾਵੇ ਦਾ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਾਮ ਜਪਦਿਆਂ ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੋਮੇਂ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਕਹਿਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਖਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਉਹ ਡੋਰ ਭੌਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਲ ਚੁੰਬਕ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਭੀ।[1] ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਉੱਚਤਾ ਦੇ ਰੁਬਰੂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਪ ਅਤਿਅੰਤ ਨਿਤਾਣਾ,

---

1. W.R.Mathcus,The 'other'with which weáre in relation is not wholly alien to-our minds, since we succeed in knowing it progressively.The Divine is in man's consciousness, Mysterium tremendium et fascioms,the Mystery which causes one to shudder and yet draws him towards himself.

(ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘਸ਼ਮੀਰ, ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਰਸ਼ਨ,ਪੰ.82 ਦਾ ਹਵਾਲਾ)

ਮਲੀਨ ਤੇ ਨੀਵਾਂ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਬਲਵਾਨ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਨ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਜਿਹਾ ਨਿਰਮਲ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਵੇ:-

(ੳ) ਮੈ ਅਵਗਣ ਭਰਪੂਰਿ ਸਰੀਰੇ। ਹਉ ਕਿਉ ਕਰਿ ਮਿਲਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਪੂਰੇ।[2]

(ਅ) ਤੁਧ ਗੁਣ ਮੈ ਸਭਿ ਅਵਗਣਾ ਇਕ ਨਾਨਕ ਕੀ ਅਰਦਾਸ ਜੀਉ।[3]
ਸਭਿ ਰਾਤੀ ਸੋਹਾਗਣੀ ਮੈ ਡੋਹਾਗਣਿ ਕਾਈ ਰਾਤਿ ਜੀਉ।

ਸਾਧਕ ਇਕ ਪਾਸੇ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਪਾਸੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਰਮਲ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਖਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਭੂਤ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਉੱਚੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਰਸਾਂ ਕਸਾਂ ਤੋਂ ਕੋਰਾ ਅਕਾਰਥ ਲੰਘ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ "ਐਵੇਂ ਗਈ ਬਿਹਾਇ" ਉਮਰ ਉੱਤੇ ਅਫ਼ਸੋਸ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਤੇ ਭੀ ਜਿਸ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਡੂੰਘੀਆਂ

1.(a) Jacob B-Oehme, The way to Christ, pt i, p.23, "When Christ the Corner Stone (i.e., the divine principle latent in man) stirrth himself in the extinguished Image of Man in his hearty conversion and Repentanee, then Virgin Sophia appeareth in the stirring of the Spirit of Christ in the extinguished Image, in her virgins attire before the Soul, at which the Soul is so amazed and astonished in its Unclean-ness that all its Sins immediately awake in it, and it trembleth before her; for then the judgement passeth upon the Sins of the soul so that it even goeth back in its unworthiness being ashamed in the Presence of its fair Love, and entereth into itself, feeling and acknowledging itself utterly unworthy to receive such a Jewel(Quoted in Evelyn Underhill, op.cit., p.230)

(b) Evelyn underhill, op.cit., p.200, The first thing that the self observes, when it turns back upon itself in that aweful moment of lucidity enters, as St.Catherine says, into, "the cell of self-knowledge"-is the horrible contrast between its clouded contours and the pure sharp radiance of the Real; between its muddled faulty life, its perverse self-centred drifting, and the clear onward sweep of that Becoming in which it is immersed.

2. ਵਡਹੰਸ 4, ਅ.ਗ. ਪੰਨਾ 561.

3. ਸੂਹੀ 1, ਅ.ਗ. ਪੰ. 762.

ਕੀਤੀਆਂ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਘੇਰਿਆ। ਇਹ ਪਛਤਾਵਾ ਸਾਧਕ ਦੇ ਉੱਤੋਂ ਉਹ ਸਵੈ-ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਵਾਲਾ ਓੜਨ ਉਤਾਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਉਤੇ ਪਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਆਪਾ-ਪੜਚੋਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਸਾਧਕ ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਆਪੇ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਫੋਲਦਾ ਹੈ ਤਿਵੇਂ ਤਿਵੇਂ ਉਹ ਤ੍ਰਾਹ ਤ੍ਰਾਹ ਕਰਦਾ ਹੈ:-

ਫਾਹੀ ਸੁਰਤਿ ਮਲੂਕੀ ਵੇਸੁ। ਹਉ ਠਗਵਾੜਾ ਠਗੀ ਦੇਸੁ ।
ਖਰਾ ਸਿਆਣਾ ਬਹੁਤਾ ਭਾਰੁ। ਧਾਣਕ ਰੂਪ ਰਹਾ ਕਰਤਾਰੁ ।[1]

"ਆਪਨੜੈ ਗਿਰੀਵਾਨ ਮਹਿ ਸਿਰ ਨੀਵਾਂ ਕਰਿ"[2] ਦੇਖਣ ਵਾਸਤੇ ਕਈ ਸਾਧਕ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਏਕਾਂਤਵਾਸ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਥੇ ਉਹ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਆਲੇ ਪੁਦਾਲੇ ਤੋਂ ਅਟੰਕ ਰਹਿ ਕੇ ਸਿਮਰਨ ਵੱਲ ਚਿਤ ਜੋੜ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਖਾਣ ਪੀਣ ਤੇ ਨੀਂਦਰ ਵਿਚ ਸੰਜਮ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਇੰਦ੍ਰੀਆਵੀ ਜਿੱਤ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ 'ਧਰਮੁ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਇਸੇ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:-

ਓਨ੍ਹੀ ਮੰਦੇ ਪੈਰੁ ਨ ਰਖਿਓ ਕਰਿ ਸੁਕ੍ਰਿਤੁ ਧਰਮੁ ਕਮਾਇਆ।
ਓਨ੍ਹੀ ਦੁਨੀਆ ਤੋੜੇ ਬੰਧਨਾ ਅੰਨੁ ਪਾਣੀ ਥੋੜਾ ਖਾਇਆ।[3]

ਅੰਨ ਪਾਣੀ ਥੋੜ੍ਹਾ ਖਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਜੇ ਨਿਰਧਨ ਨਾ ਹੋਣ ਤਾਂ ਭੀ ਉਹ ਅਮੀਰੀ ਨਾਲੋਂ ਗਰੀਬੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜਾਣ ਬੁਝ ਕੇ ਸਹੇੜੀ ਗਰੀਬੀ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗਰੀਬੀ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੀ 'ਜਤ' ਦਾ ਮਹਤਵ ਹੈ, ਜੋ ਹੋਰ ਭੀ ਵਧ ਸਹਾਈ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਰੀਰਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਵਾਸ਼ਨਾ-ਭਰੀ ਖਿੱਚ ਉਚੇਰੀਆਂ ਖਿੱਚਾਂ ਦੇ ਵਿਪ੍ਰੀਤ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:-

ਧਰਤੀ ਤ ਹੀਰੇ ਲਾਲ ਜੜਤੀ ਪਲਘਿ ਲਾਲ ਜੜਾਉ।
ਮੋਹਣੀ ਮੁਖਿ ਮਨੀ ਸੋਹੈ ਕਰੇ ਰੰਗਿ ਪਸਾਉ।
ਮਤੁ ਦੇਖਿ ਭੂਲਾ ਵੀਸਰੈ ਤੇਰਾ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵੈ ਨਾਉ।[4]

ਮਹਿਲ ਮਾੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਖਿੱਚਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੰਚਨ-ਕਾਮਣੀ ਦੀ ਖਿੱਚ ਬਹੁਤ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਬਲਵਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਤਦੇ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਲੌਕਿਕ ਸੁਹਜ ਦੀ ਖਿੱਚ ਪੈ ਚੁੱਕੀ ਹੋਵੇ। ਨੀਵੀਆਂ ਖਿੱਚਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਮਾਨੋ ਇਕ ਭੇਟਾ ਹੈ ਜੋ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਆਤਮਾ ਸਦਾ ਦਲੇਰ

---

1. ਸਿਰੀ ਰਾਗ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ.ਪੰ.24.
2. ਫਰੀਦ, ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ,6,ਆ.ਗ੍ਰੰ.ਪੰ.1378.
3. ਵਾਰ ਆਸਾ 1,ਆ.ਗ੍ਰੰ.ਪੰ.467.
4. ਸਿਰੀ ਰਾਗ 1,ਆ.ਗ੍ਰੰ.ਪੰ.14.

ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਕਮਾਲ ਦੀ ਬੇਪਰਵਾਹੀ ਨਾਲ ਰਸਾਂ ਕਸਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਤ੍ਰ
ਤਪ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸਰੀਰਿਕ ਕਸ਼ਟ ਤੇ ਦੁਖ ਦੀ ਭੇਟਾ ਮੰਗਦੀ ਹੈ। ਉਹ
ਮਾਨੋ ਇਕ ਦੈਵੀ / ਅਗਨੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੁਖ ਦੀਆਂ ਅਹੂਤੀਆਂ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਤਿਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ
ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਬਹੁਤ ਘਿਣਾਉਣੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਤਪ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ
ਨੇ ਭੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ :

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ।
ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ।
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪ ਤਾਉ।[1]

ਸਰੀਰਿਕ ਤਪੱਸਿਆ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਇਕ ਤਪੱਸਿਆ ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਬਰ ਜਾਂ ਧੀਰਜ ਭੀ
ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਣ ਵਰਤੋਂ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਜਦ ਸਾਥੀਆਂ ਦੀ
ਗ਼ਲਤ-ਫ਼ਹਿਮੀ ਜਾਂ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਪਵੇ ਤਾਂ ਸਬਰ ਧਾਰੀ ਰੱਖਣਾ ਜਾਂ ਖਿਮਾ ਕਰ ਦੇਣਾ।
ਤਪੱਸਿਆ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਆਪਣੀ ਅੰਦਰਲੀ ਆਸ਼ਾ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਅਸਰਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ
ਰਹਿ ਕੇ ਵਿਚਰ ਸਕੇ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦਾ ਬੈਰੋਮੀਟਰ ਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋਵੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹਵਾ ਦਾ ਹਰ ਬੁਲ੍ਹਾ
ਹਿਲਾ ਜਾਏ।[2] ਧੀਰਜ ਭਾਣਾ ਮੰਨਣ ਦੇ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਹੀ ਛੋਟਾ ਭਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸੇਧ ਆਤਮ-ਸਮਰਪਣ
ਵੱਲ ਹੈ। ਗਰੀਬੀ, ਜੱਤ ਤੇ ਧੀਰਜ ਇਕੋ ਤਨੇ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਸ਼ਾਖਾਂ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ
ਤਪ, ਤਿਆਗ ਤੇ ਵੈਰਾਗ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹਉਮੈ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਤਲੇ ਪਾਉਣਾ ਹੈ ਅਥਵਾ ਅਚੇਤ ਮਨ ਦੇ ਜਿਸ
ਭੰਡਾਰ ਵਿਚ ਜਨਮਾਂ ਜਨਮਾਂਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਸੰਗਠਿਤ ਹਨ ਉਥੋਂ ਤਕ ਆਪਣੀ ਪਹੁੰਚ ਬਣਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ
ਰੁਚੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪੀਡੀਆਂ ਗੰਢਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣਾ ਹੈ।

ਨਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਇਹਸਾਸ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਉਤੇ
ਦੁਖ ਜੋ ਵਾਰੀ ਵਟਾਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਇਹ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਵਿਕਾਸ-ਪਦਾਂ ਵਿਚ ਭੀ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ
ਜਾਂ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲੋਂ ਦੁੱਖ ਦੇ ਭੈੜੀ ਮਾਤਰਾ ਅਧਿਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਲਈ ਦੈਵੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਦਾ *
ਪਰ / ਸੰਸਾਰੀ ਖਿਚਾਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀਆਂ। ਉਸਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿਚ
ਪਰ / ਵਿਚਰਨਾ ਹੈ ਪਰ ਆਤਮਿਕ ਤਤ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਬਣਾਉਂਦਾ
ਹੈ, ਭਾਵ ਆਪਣੇ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਸਾਧਕ, ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਕਠਨ ਘਾਲ ਦੁਆਰਾ,
ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਪਰਿਵਰਤਣ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੈਵੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਇਹਸਾਸ ਨਾਲ ਕਦੀ
ਕਦਾਈਂ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਖੁਸ਼ੀ ਹੀ ਨ ਮਾਣੇ ਬਲਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕ ਨਿੱਜੀ ਤੇ ਸਥਾਈ ਰਿਸ਼ਤਾ ਭੀ
ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕੇ। ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਧੁਰੇ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਰਾਹੀਂ

---

1. ਜਪੁਜੀ, 38, 1-3.
2. ਅਗਲੇ ਪੰਨੇ ਤੇ ਵੇਖੋ

ਬਲਵਾਨ ਬਣਾਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਤਮਿਕ ਧੁਰੇ ਨਾਲ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਉਸ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਹੋਰ ਸਭ ਪਿਆਰ, ਮੋਹ, ਲਗਨ ਤੇ ਰਸ ਤਿਆਗ ਦਿਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਅਜਿਹੇ ਤਿਆਗ ਤੇ ਤਪ ਦਾ ਖੰਡ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਖਾਸਾ ਕਠਿਨ ਵਿਕਾਸ-ਪਦ ਹੈ।

5.

ਪਿਛਲੇ ਉਪ-ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਸੁਧਾਈ ਦੇ ਕੁਝ ਵੇਰਵੇ ਦਿਤੇ। ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਚਾ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇਕੀ ਇਸ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨਾ ਉਹ ਆਪਣਾ ਫਰਜ਼ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਰਾਹ ਜਾਂਦੇ ਕਿਸੇ ਓਪਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜੇ ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਕੋਈ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰੇ ਤੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰੇ ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਕਹੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਤਾਂ ਆਪਣਾ ਇਨਸਾਨੀ ਫਰਜ਼ ਪਾਲਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦਾ ਇਕ ਉੱਚਾ ਮਿਆਰ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਉਤੇ ਪੂਰਾ ਉਤਰਨ ਦਾ ਉਹ ਹਰ ਸਮੇਂ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬੇਟਿਕਟੇ ਰੇਲ ਗੱਡੀ ਵਿਚ ਸਫਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਟੈਕਸ ਦੇਣ ਵੇਲੇ ਆਮਦਨ ਦਾ ਕੋਈ ਛੋਟੇ ਤੋਂ ਛੋਟਾ ਹਿਸਾ ਭੀ ਲੁਕਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੱਚ ਬੋਲਦਾ ਹੈ, ਪਰਾਈ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਭੋਗਦਾ ਨਹੀਂ, ਆਦਿਕ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਭੈ ਜਾਂ ਉਸਤਤ-ਨਿੰਦਾ ਦੇ ਮੰਤਵ ਅਧੀਨ ਨੇਕੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਨਾ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਧੀਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਨਿਰੋਲ ਆਪਣੇ ਇਨਸਾਨੀ ਮਿਆਰ ਦੀ ਖਾਤਰ ਸੱਚਾ ਸੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ ਕਈ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਖਾਤਰ ਨੇਕੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਦੇਸੀਂ ਜਾ ਵੱਸੇ ਭਾਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਥੇ ਕੋਈ ਐਸਾ ਕੰਮ ਨਾ ਕਰਨ ਜਿਹੜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੇਸ ਨੂੰ ਬਦਨਾਮ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੋਵੇ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ

ਪਿਛਲੇ ਪੰਨੇ ਦਾ ਫੁਟਨੋਟ:
Mehar Baba, God speaks, p.185 Positive forgetfulness then is the cause and its steady cultivation develops in man that balance of mind which enables him to express such noble traits as charity, forgiveness, tolerance, selflessness and service to others. One who is not equipped with the positive forgetfulness becomes a barometre of his surroundings. His poise is disturbed by the slightest whisper of praise or flattery and by the faintest suggestion of slander or criticism, his mind is like a slender reed swayed by the slightest breeze of emotion. Such a man is perpetually at war with himself and knows no peace.

ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਜੋ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪੁਰਾਣੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਜ਼ਾਤ ਦਾ ਧਰਮ ਨਿਭਾਹੁਣ ਲਈ ਪਰੇਰੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰਾਹ ਉਤੇ ਪਾਉਂਦਾ ਸੀ।[1] ਆਧੁਨਿਕ ਜੁਗ ਵਿਚ ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਨੇ ਭੂਦਾਨ, ਗ੍ਰਾਮ ਦਾਨ ਆਦਿਕ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਚਲਾਈਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪੀੜਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਰਾਹਤ ਦੇਣੀ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਰਹੇ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਸਭ ਕਾਰਜ ਸਮਾਜਿਕ ਉਨਤੀ ਦੀ ਖਾਤਰ ਨਹੀਂ , ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਖਾਤਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੇਕੀ ਦਾ ਮੰਤਵ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੀ, ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਤੀਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪਿਆਰ ਜਿੱਤਣ ਦੀ ਖਾਤਰ ਨੇਕੀ ਕਰਨਾ। ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੁਰਸ਼ ਚਾਹੇ ਆਪਣਾ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਭੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੀ ਨੇਕੀ ਦੁਆਰਾ ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਭੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਨਾ ਨਿੱਜੀ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਕਾਸ। ਉਹ ਕੇਵਲ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੋਣਾ ਤੇ ਉਥੇ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ:-

ਫੇਰਿ ਕਿ ਅਗੈ ਰਖੀਐ ਜਿਤੁ ਦਿਸੈ ਦਰਬਾਰੁ।
ਮੁਹੌ ਕਿ ਬੋਲਣੁ ਬੋਲੀਐ ਜਿਤੁ ਸੁਣਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ।[2]

ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਨੇਕੀਆਂ ਨਾਲ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਚਰਚਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ, ਕੇਵਲ ਤੀਸਰੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਕਰਣ-ਵੱਸ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਲੈਣਾ ਉੱਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਨੇਕੀ ਚਾਹੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਖਾਤਰ ਕੀਤੀ ਜਾਏ, ਚਾਹੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਰਿਝਾਉਣ ਦੀ ਖਾਤਰ, ਉਹ ਸਮਾਜ ਉਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜ਼ਰੂਰ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੰਮ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[3] ਨਿਰੋਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨੈਤਿਕਤਾ

---

1. ਸ੍ਰ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਪਾਂਧੀ ਦੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰੀਤੀ ਰਸਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

In our long journey to Him, the first stage is that of dharma-that is the fulfilment of duties required by our station in life.These duties are determined by the context in which an individual finds himself.There is, firstly the physical context....- secondly, there is the social context,where is to be found innumberable tempraments, habits,customs and manners.In accordance with all these physical and social conditions society expects its members to live up to certains standards of conduct.The worthiness or unworthiness of every one of us depends upon this conduct.(The Seeker's path,p.94).

2. ਜਪੁਜੀ, 4.3-4.

3. William Lillie, An Introduction to Ethics,p.2,We may define ethics as the normatide science of the conduct of human beings living in Societies.

ਨਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਨੈਤਿਕਤਾ ਸਮਾਜਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਮਨੋਰਥ ਅਧੀਨ ਧਾਰਨ ਕੀਤੀ ਜਾਏ। ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ।

ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਘਾਲ ਨੂੰ ਜੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਮਨ-ਚੇਤਨ ਮਨ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਹੈ। ਮਨ ਦੇ ਕਈ ਤਲ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਉਪਰਲਾ ਤਲ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਆਪੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਡੂੰਘੇਰੇ ਤਲ ਦਰਜਾ-ਬ-ਦਰਜਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦੇ ਹਨ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਭਿਆਸ ਜਦ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਾਲੇ ਤਲਾਂ ਨੂੰ ਛੋਂਹਦਾ ਹੈ।[1] ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਤਲਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਂਝ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸਿਉਂ ਦੇਖਿਆਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਬਲਵਾਨ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਡੂੰਘੇ ਤਲਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।[2] ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਭੀ ਸਮਾਜਿਕ ਰੰਗਤ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਦਰਜਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਬਹੁਤ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵਤੀਰੇ ਦੀ ਮੰਗ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਨਿਰੋਲ ਸਮਾਜਿਕ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਮ ਨੂੰ ਢਾਲਣਾ ਅਤਿਅੰਤ ਕਠਨ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲੋਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਡੂੰਘੇ ਮਨ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਸੌਖਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਰਲਾ ਲਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਸਫਲਤਾ ਸ਼ੀਘਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ

---

1. RadhaKamal Mukerjee, The Theory and Art of Mysticism (1960), p.24. It appears that the sub-conscious consists of various strata and that the most superficial of these are peculiar to each individual, whereas the deeper strata are cosmical. In religious meditation which goes deeper into the innermost strata man finds his emotions, will and intellect at one with the rest of the Universe.

2. Ibid, p.3, Among finite experiences it is the social that are most favourable to this expansion of mind and discernment of essence. The ideal social life is a perfect revelation of the true and the beautiful i.e. of the supra-conscious Absolute in so far as it can be discerned in human life and psyche. In phases of social life and relationship whereever we find the immutable and eternal, glimpses of the reality pentrates us to the innermost depths and give a new and superhuman direction to our impulses and affections.

ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਸੇਵਾ ਦੇ ਸਮਨਵੈ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਅਭਿਆਸੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਨ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਤਲਾਂ ਨੂੰ ਛੂਹ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਉਹ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਸੇਵਾ ਭੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਇਕ ਦੇ ਬਾਅਦ ਦੂਜਾ ਤਲ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਚੀਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਮੁੱਢਲਾ ਸਾਧਕ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਬਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਕਈ ਵਿਘਨ ਪੈਂਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਕੰਮ ਦੀ ਕਠੋਰ ਆਲੋਚਨਾ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧ ਉਸ ਦਾ ਉਤਸ਼ਾਹ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਪਰਸਪਰ ਲਿਹਾਜ਼, ਨਿਮ੍ਰਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਵਧੇਰੇ ਵਿਆਪਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਉਨੱਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਨੀਂਹਾਂ ਉੱਤੇ ਕਰ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਸੰਗਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਭੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਧਾਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਚਰਣ, ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ,ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਤਕ ਹੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਉਂਜ ਬਲਵਾਨ ਇਰਾਦੇ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣਾ ਘੇਰਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਭੀ ਸਫ਼ਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਉਹ ਤਿਆਗ, ਤਪ, ਗ਼ਰੀਬੀ, ਸਬਰ, ਆਦਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਤੀਰੇ ਵਿਚ ਪਰਸੁਆਰਥ ਤੇ ਸੇਵਾ ਦੀ ਰੰਗਤ ਆਉਣੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਨੈਤਿਕ ਕਮਾਈ ਸਮਾਜਿਕ ਯੋਗਤਾ ਵਧਾਉਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਜਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਭੈ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਬੱਝਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੋਮਲਤਾ ਤੇ ਨਿਰਮਲਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਗੁਣ ਉਸ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਭੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਲਿਖਾਰੀ ਆਪਣੇ ਦੈਵੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਚੁਣੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਕਦੀ ਮਾਲਕ-ਦਾਸ, ਕਦੀ ਸ਼ੁਹੁ-ਸੁਹਾਗਣ, ਕਦੀ ਰਾਜਾ-ਪਰਜਾ, ਕਦੀ ਪਿਤਾ-ਪੁੱਤਰ ਕਦੀ ਸੱਜਨ-ਮਿੱਤਰ, ਆਦਿਕ ਅਨੇਕਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਾ ਕੰਮ ਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਇਕ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਬਣ ਕੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਜਿਹੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜੇ ਹੋਏ ਉੱਤਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣੋਂ ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਦੇ ਸਭ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਿਖਰ ਵੱਲ ਚੜ੍ਹਨ ਲਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਅੱਠਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਤਪੁ' (ਅਗਨਿ ਤਪੁ ਤਾਉ) ਦੇ ਅਰਥ 'ਸ਼ਬਦਾਰਥ'[1] ਵਿਚ ਇਉਂ ਦਿੱਤੇ ਹਨ: "ਕਰੜੀ ਘਾਲਨਾ, ਸੇਵਾ, 'ਸਤਿਗੁਰ ਕੀ ਸੇਵਾ ਇਹ ਤਪੁ ਪਰਵਾਣੁ।"

---

1. ਰਾਮਕਲੀ ਵਾਰ 3, ਅ.ਗ., ਪੰ.948.

ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ -ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸਰੀਰਿਕ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੇਵਾ ਉਸ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੀ ਕਮਾਈ ਹੈ , ਸਰੀਰਿਕ ਸੇਵਾ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ , ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ:-

ਮੁਰਦਾ ਹੋਇ ਮੁਰੀਦ ਨ ਗਲੀ ਹੋਵਣਾ
ਸਾਬਰੁ ਸਿਦਕਿ ਸਹੀਦੁ ਭਰਮ ਭਉ ਖੋਵਣਾ ।
ਗੋਲਾ ਮੁਲ ਖਰੀਦੁ ਕਾਰੇ ਜੋਵਣਾ ।
ਨ ਤਿਸੁ ਭੁਖ ਨ ਨੀਦ ਨ ਖਾਣਾ ਸੋਵਣਾ ।
ਪੀਹਣਿ ਹੋਇ ਜਦੀਦ ਪਾਣੀ ਢੋਵਣਾ ।
ਪਖੇ ਦੀ ਤਾਗੀਦ ਪਗਾ ਮਲਿ ਧੋਵਣਾ ।
ਸੇਵਕ ਹੋਇ ਸੰਜੀਦੁ ਨ ਹਸਣ ਰੋਵਣਾ।
ਦਰ ਦਰਵੇਸ ਰਸੀਦ ਪਿਰਮ ਰਸ ਭੋਵਣਾ ।[1]
ਚੰਦ ਮੁਮਾਰਖ ਈਦ ਪੁਗ ਖਲੋਵਣਾ ।

ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦ ਗੁਰੂ ਦਾ ਰੂਪ ਸੰਗਤ ਜਾਂ ਪੰਥ ਵਿਚ ਵਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੇਵਾ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਉੱਤੇ ਅਮਲ ਤੇ ਸਰੀਰਿਕ ਸੇਵਾ ਸੰਗਤ ਜਾਂ ਪੰਥ ਦੀ ਸੇਵਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ, ਲੰਗਰ, ਜੋੜਿਆਂ, ਦਰੀਆਂ, ਆਦਿਕ ਦੀ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਸਿੱਖੀ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਦੀ ਵਿਧੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ, ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਉੱਤੇ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਦੇਣ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਥ ਦੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਰੂਪ " ਦੇਗ ਤੇਗ ਫ਼ਤਹਿ" ਵਰਗੇ ਕਥਨਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਹੈ। 'ਦੇਗ ਦੀ ਫ਼ਤਹ' ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਪੰਥ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਆਰਥਿਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਵੰਡ ਵਿਚ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਭਾਗ ਪਾਉਣਾ ਤੇ 'ਤੇਗ ਦੀ ਫ਼ਤਹ' ਦੇ ਅਰਥ ਪੰਥ ਉੱਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਅਨਿਆਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਲਈ ਤਤਪਰ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਬੱਚਿਆਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਸਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਸੰਗਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪੰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨਾ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਜਾਣਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ ਦੇ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਲੈਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਭਾਵ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ : ਇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਮਜ਼੍ਹਬ, ਜ਼ਾਤ, ਪਦਵੀ, ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਦੇਸ, ਨਸਲ ਜਾਂ ਲਿੰਗ ਦੇ ਹਰੇਕ ਦਰਦਵੰਦ ਤੇ ਲੋੜਵੰਦ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਯਥਾ-ਸ਼ਕਤ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨੀ, ਦੂਜੇ ਸਮੂਹਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਸੰਗਠਿਤ ਅਨਿਆਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਲਈ ਸੰਗਠਿਤ ਜਤਨ ਕਰਨਾ(ਹਾਲਾਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅਹਿੰਸਕ ਜਾਂ ਹਿੰਸਕ ਵਸੀਲੇ ਅਪਣਾ ਕੇ)। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਵਰਤਿਆ ਸ਼ਬਦ'ਧਰਮ' ਯਾਦ ਆਉਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ

---

1. ਵਾਰ 3, 18.1-2-5-6-7.

ਹੈ। ਰਾਹ ਜਾਂਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਗੋਚਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ:-

ਹਮ ਇਹ ਕਾਜ ਜਗਤ ਮੋ ਆਏ ।
ਧਰਮ ਹੇਤ ਗੁਰਦੇਵ ਪਠਾਏ ।
ਜਹਾਂ ਤਹਾਂ ਤੁਮ ਧਰਮ ਬਿਥਾਰੋ ।
ਦੁਸਟਿ ਦੋਖੀਅਨ ਪਕਰਿ ਪਛਾਰੋ ।

ਯਾਹੀ ਕਾਜ ਧਰਾ ਹਮ ਜਨਮੰ ।
ਸਮਝ ਲੇਹੁ ਸਾਧੂ ਸਭ ਮਨਮੰ।
ਧਰਮ ਚਲਾਵਨ ਸੰਤ ਉਬਾਰਨ ।
ਦੁਸਟ ਸਭਨ ਕੋ ਮੂਲ ਉਪਾਰਨ।[1]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ 'ਧਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਕਰਨੇ ਠੀਕ ਰਹਿਣਗੇ। ਦੁਸ਼ਟ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਡੋਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਤੇ ਸੂਰਬੀਰ ਲੋਕ ਅਮਨ ਚੈਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ। ਇੱਥੇ ਇਕ ਗੱਲ ਨੋਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਦਸਮ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸੰਤ ਤੇ ਦੁਸ਼ਟ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤੱਕੜੀ ਦੇ ਉਸਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੋ ਪਲੜੇ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਾਲਮ ਤੇ ਮਜ਼ਲੂਮ ਜਾਂ ਜਨਤਾ ਤੇ ਸੋਸ਼ਕ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਣ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨੱਵੇ ਬਾਨ੍ਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਆਮ ਲੋਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਕ ਸਿਰੇ ਉੱਤੇ ਚਾਰ ਪੰਜ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਧੱਕਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਸਿਰੇ ਉੱਤੇ ਏਨੀ ਕੁ ਫ਼ੀ ਸਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਮਦਰਦ ਤੇ ਨੇਕ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ। ਜੇ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਨੇਕ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਜਨਤਾ ਸੁਖੀ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰੀਆਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਾਗ ਡੋਰ ਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਦੁਖਾਂ ਦੀ ਚੱਕੀ ਵਿਚ ਨਪੀੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦਸਮ ਗੁਰੂ ਦਾ 'ਸੰਤ ਉਬਾਰਨ' ਦਾ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਅਜਿਹੇ ਨੇਕ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇਕ ਜਥੇਬੰਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਅੱਤਿਆਚਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਕਰ ਕੇ ਵਾਗ ਡੋਰ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਲੈ ਲਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ-ਹਿਤੂ ਨੇਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਉਹ ਸੰਤ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹਨ, ਆਮ ਜਨਤਾ ਦੇ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਤੇ ਸੂਰਬੀਰ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਬਾਰਨ ਜਾਂ ਉਪਜਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾਮ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਤੇ ਜੰਗੀ ਮੈਦਾਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਦੇ ਕੀਰਤਨ ਦਾ ਨੇਮ ਤੁੜਾਉਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ । ਸਮਾਜ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੂਰਮਿਆਂ ਲਈ ਤਲੀ ਉੱਤੇ ਸਿਰ ਧਰਨੋਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਗਲੀ ਦੇ ਢੁਡਾਊ ਬਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ।

---

1. ਬਚਿਤ੍ਰ ਨਾਟਕ , 41-43.

ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਜਿਸ ਬਿੰਦੂ ਉੱਤੇ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ ਇਹ ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਂਦਾ ਜਾਪੇਗਾ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਜੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਬਿਰਤੀ ਨਾਲ ਕਰੀਏ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਜਸੀ ਨੇਤਾ ਜਾਂ ਸਿਆਸਤਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਧਰਮ ਨਾਲ ਵਾਸਤਾ ਨ ਰੱਖਣ ਕਰਕੇ ਠੀਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਨਿਰਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਲਈ ਜਾਇਜ਼ ਕਰਾਰ ਦੇਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਧਕ ਪਹਿਲੇ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਜੁੱਟਿਆ ਹੋਵੇ ਤੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਨੂੰ ਨਿਰਮਲ ਕਰਨ ਲਈ ਅੰਦਰਲਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਅਜਿਹਾ ਸਾਧਕ ਜਦ ਅਮਨ ਜਾਂ ਜੰਗ ਦੇ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲਵੇਗਾ ਤਾਂ ਉਹ "ਸਤਿਗੁਰ ਕੀ ਸੇਵਾ" ਹੀ ਗਿਣੀ ਜਾਏਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਮੰਤਵਾਂ ਵਿਚ ਨਿੱਜੀ ਜਾਂ ਸਮੂਹਿਕ ਹਉਮੈ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੁਰ-ਸੇਵਾ ਸੱਚਾ ਤਪ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਹ ਸੱਚਾ ਸਦਾਚਾਰ ਹੈ ਜੋ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ, 'ਜਿਤੁ ਸੁਣਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ' ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ, ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਤਿਆਰ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹਰ ਵਕਤ ਕਰਦਾ ਭੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਭੈ ਵਿਚ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਕ ਵੀ ਕਦਮ ਐਸਾ ਨ ਚੁੱਕਿਆ ਜਾਵੇ ਜਿਹੜਾ ਗੁਰੂ ਦੀ ਉੱਚਤਮ ਕਸਵੱਟੀ ਉੱਤੇ ਪੂਰਾ ਨਾ ਨਿਕਲੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭੈ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਸਮੂਹਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਕਰਮ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਵੇਲੇ ਨੀਵੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਖ਼ਤਰਾ ਸਦਾ ਬਣਿਆ ਰਹੇਗਾ। ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ, ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਕਾਇਮ ਕੀਤੇ ਬਗ਼ੈਰ ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਖ਼ਤਰੇ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਹਾਇਕ ਅੰਗ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਕੋਣ[1] ਦੀ ਸੁਧਾਈ ਭੀ ਘੱਟ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਸਦਾਚਾਰ ਦੋਧਾਰਾ ਖੰਡਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਕੰਨੀਓਂ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਫਲ ਅਤੇ ਵਾਹਕ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਦੂਸਰੀ ਕੰਨੀਓਂ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਲ ਝੁਕ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸੁਧਾਈਆਂ ਤੋਂ ਭੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਇਕ ਹੋਰ ਭੁਲੇਖੇ ਦੀ ਸੁਧਾਈ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਕਰਮ-ਯੋਗ' ਨਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾਲ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਸ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਯੋਗ ਤੇ ਭਗਤੀ-ਯੋਗ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਿਆਂ ਕੇ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੇਵਲ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ ਕਰ ਕੇ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਯੋਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਚੋਣ ਸਾਧਕ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਝੁਕਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਹ ਸਭ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ

---

1. Yogi Ramacharka, Yogi Philosophy And Oriental Occultism, p.170. Dharma is the rule of action and life best adapted to the requirements of the individual soul and best calculated to aid that particular soul in the next highest step in its development.

ਸਾਰਥਿਕ ਹਨ। ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਰੂਪ ਭਾਵ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਮਨੁੱਖੀ ਸੇਵਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭੀ ਲਈਏ ਤਾਂ ਭੀ ਕਰਮ-ਯੋਗ ਦਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ।[1] ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ ਕਦੇ ਵੀ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਤੋਂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਸੁਰਖ਼ਰੂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਕਰ ਕੇ ਵਾਚੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਕਰਮ-ਯੋਗ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ:-

(ੳ) ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ ।
ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ।
ਜਿਥੈ ਨੀਚ ਸਮਾਲੀਅਨਿ ਤਿਥੈ ਨਦਰਿ ਤੇਰੀ ਬਖਸ਼ੀਸ[2] ।

(ਅ) ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ ।
ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣੈ ਸੇਇ[3] ।

ਨੀਚਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਦਾ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਗ਼ਰੀਬ ਅਨਾਥ ਨੂੰ ਰੋਟੀ ਕਪੜਾ ਦੇਣਾ ਭੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਭੀ। 'ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ' ਦੇਣਾ ਭੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਰੋਲ ਦਾਨ-ਪੁੰਨ ਜਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਪਰਿਵਰਤਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮਾਰਗ ਦੀ ਪਛਾਣ ਜਾਂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਜੇ ਉੱਤਰ ਹਾਂ ਵਿਚ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਨਾਮ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ 'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨੈਤਿਕ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਾ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਤੱਕ ਜ਼ਰੂਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਰੰਗਣ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ:-

'ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ ।
ਕੂੜੁ ਅਮਾਵਸ ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ।
ਹਉ ਭਾਲਿ ਵਿਕੁੰਨੀ ਹੋਈ ।
ਆਧੇਰੈ ਰਾਹੁ ਨ ਕੋਈ।

---

1. ਵਰਤਮਾਨ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਕਰਮਯੋਗ ਦੀ ਬਹੁਤ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ, ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਜੋਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਲੋਕ ਕਰਮ-ਯੋਗੀ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਮਤੀ ਰੱਖੇ ਜਾਂ ਨਾ, ਇਕ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਸਭ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣਗੇ ਕਿ ਉਹ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਬਹੁਤ ਭਰਪੂਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਰੁੱਝੇ ਰਹੇ। ਫੇਰ ਭੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਾਮ ਨਾਮ ਅਭਿਆਸ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਬਾਰੇ ਉਹ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੇ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਯੋਗ ਤੇ ਭਗਤੀ-ਯੋਗ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਅਭਿਆਸੀ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਗਤੀ ਬਹੁਤੀ ਉਘੜਵੀਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧ ਬਾਰੇ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ: ....ਜਾਰੀ ਹੈ

ਵਿਚਿ ਹਉਮੈ ਕਰਿ ਦੁਖੁ ਰੋਈ ।
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਕਿਨਿ ਬਿਧਿ ਗਤਿ ਹੋਈ।[1]

ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਅੱਧ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮੁਰਾਦ ਇਹ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਿਆਂ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਟੁੱਟ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਉਹ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਤੋਂ ਕੋਰੇ ਹੋ ਜਾਣ ਉੱਤੇ ਦੁਖ ਨਹੀਂ ਮਨਾ ਰਹੇ। ਸੋ ਧਰਮ ਦੇ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਢੁੱਕਦੇ। ਹਾਂ, ਜੇ ਇਹ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਕਿ ਰਾਜੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਿਆਂ ਵਰਤਾਉਣ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਭੁੱਲ ਗਏ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਰੱਬ ਦਾ ਡਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰੋਂ ਲਹਿ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਵਧੇਰੇ ਢੁੱਕ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸ਼ਬਦ 'ਧਰਮੁ' ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਸੁਰਾਂ ਕੱਢਣੀਆਂ ਪੈਣਗੀਆਂ। ਸਾਡੀ ਤਰਜੀਹ 'ਨਿਆਂ' ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਰੱਬੀ ਭੈ ਦਾ ਲਹਿ ਜਾਣਾ ਕੇਵਲ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦੱਸਣ ਵਜੋਂ ਸੁਝਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਦੂਹਰਾਪਣ 'ਸਚ' ਤੇ 'ਕੂੜ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚੋਂ ਟਪਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ 'ਹੁਕਮ' ਤੇ 'ਹਉਮੈ' ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇੱਥੇ ਕ੍ਰਮਵਾਰ 'ਨਿਆਂ' ਤੇ 'ਅਨਿਆਂ' ਵੀ ਲਗ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੇ ਰਾਜਸੀ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਿਸ ਡੂੰਘੇ ਦਰਦ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਸਨ ਉਸ ਦੀ ਝਲਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਉਂਗਲ ਹਉਮੈ ਉੱਤੇ ਹੀ ਰੱਖੀ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤਲੀ ਸਤਰ ਵਿਚ ਜਿਸ ਹੱਲ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ 'ਨਾਮ' ਹੈ। ਸੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਇੱਥੇ ਵਰਤੇ ਗਏ 'ਸੱਚ' ਤੇ 'ਕੂੜ' ਸ਼ਬਦ 'ਨਾਮ' ਤੇ 'ਨਾਮ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ' ਦੇ ਭੀ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਸੱਚ ਦੇ ਅਰਥ ਉਹ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ 'ਅਟੱਲ ਆਤਮਿਕ ਹੋਂਦ' ਵਾਲੇ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਦੀ ਕਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਲਈ ਭੀ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਸਰਬ-ਉੱਚ ਸੱਚ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ, ਸੱਚੀ ਕਰਨੀ ਜਾਂ ਸੱਚਾ ਆਚਾਰ। ਹੇਠਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਦਇਆ ਤੇ ਪੁੰਨ-ਦਾਨ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਦਾਚਾਰ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਅੱਗੇ ਪਿੱਛੇ ਨਾਮ ਦਾ ਸੁਝਾਉ ਇੰਨੀ ਵਾਰੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਾਧਨ ਇਹੀ ਨਿਰਣੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਪੰਨੇ ਦਾ ਬਾਕੀ ਫੁਟਨੋਟ: **M.K.Gandhi, The Story of My Experiments with Truth, p.xiv-xv.**

"But I should certainly like to narrate my experiments in the spiritual field which are known only to myself, and from which I have derived such power as I possess for working in the political field ...often in my progress I have had faint glimpses of Absolute God and daily the conviction is growing upon me that He alone is real and all else is unreal".

2. ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ.ਪੰ.15.
3. ਵਾਰ ਸਾਰੰਗ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ. ਪੰ.1245.

1. ਵਾਰ ਮਾਝ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 145.

ਸਮਾਜਿਕ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਮਹਤਵ ਨਾਮ ਦੇ ਸੰਗ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਉੱਚਿਤ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ:-

'ਸਚੁ ਤਾ ਪਰੁ ਜਾਣੀਐ ਜਾ ਰਿਦੈ ਸਚਾ ਹੋਇ ।
ਕੂੜ ਕੀ ਮਲੁ ਉਤਰੈ ਤਨੁ ਕਰੇ ਹਛਾ ਧੋਇ ।
ਸਚੁ ਤਾ ਪਰੁ ਜਾਣੀਐ ਜਾ ਸਚਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ ।
ਨਾਉ ਸੁਣਿ ਮਨੁ ਰਹਸੀਐ ਤਾ ਪਾਏ ਮੋਖ ਦੁਆਰੁ ।
ਸਚੁ ਤਾ ਪਰੁ ਜਾਣੀਐ ਜਾ ਜੁਗਤਿ ਜਾਣੈ ਜੀਉ ।
ਧਰਤਿ ਕਾਇਆ ਸਾਧਿ ਕੈ ਵਿਚਿ ਦੇਇ ਕਰਤਾ ਬੀਉ।
ਸਚੁ ਤਾ ਪਰੁ ਜਾਣੀਐ ਜਾ ਸਿਖ ਸਚੀ ਲੇਇ ।
ਦਇਆ ਜਾਣੈ ਜੀਅ ਕੀ ਕਿਛੁ ਪੁੰਨੁ ਦਾਨੁ ਕਰੇਇ ।
ਸਚੁ ਤਾ ਪਰੁ ਜਾਣੀਐ ਜਾ ਆਤਮ ਤੀਰਥਿ ਕਰੇ ਨਿਵਾਸੁ ।
ਸਤਿਗੁਰੂ ਨੋ ਪੁਛਿ ਕੈ ਬਹਿ ਰਹੈ ਕਰੇ ਨਿਵਾਸੁ ।
ਸਚੁ ਸਭਨਾ ਹੋਇ ਦਾਰੂ ਪਾਪ ਕਢੈ ਧੋਇ ।
ਨਾਨਕੁ ਵਖਾਣੈ ਬੇਨਤੀ ਜਿਨ ਸਚੁ ਪਲੈ ਹੋਇ ।[1]

ਅਸੀਂ ਇਹ ਲੰਮਾ ਸਲੋਕ ਸਾਰਾ ਇਸ ਲਈ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਸੁੰਦਰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਲਭ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨੇ 'ਧਰਮਾਂਗ' ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਦਿਤਾ ਹੈ।[2] (ਅਰਥਾਤ ਨਾਮ, ਦਾਨ, ਇਸ਼ਨਾਨ)। ਤੀਰਥਾਂ ਉੱਤੇ ਜਾ ਕੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੁਆਰਾ ਸਰੀਰ ਦੀ ਤੇ ਦਾਨ ਪੁੰਨ ਦੁਆਰਾ ਮਨ ਦੀ ਮੈਲ ਲਾਹੁਣ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਸਾਰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਦੇਸ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਚਲ ਹੀ ਰਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਦੀ ਤੁੱਛਤਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਈ ਗਈ ਹੈ।[3] ਜੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਬਾਰਾ ਇਸ਼ਨਾਨ ਤੇ ਦਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਰਮਾਂਗ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਨਿਸਚੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜੋੜ ਰਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ ਉੱਤੇ 'ਨਾਮ' ਦਾ ਹੈ। ਨੌਵੀਂ ਸਤਰ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਤਮਾਂ ਨੂੰ ਐਸਾ ਤੀਰਥ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਬੈਠ ਕੇ ਪੱਕਾ ਨਿਵਾਸ ਬਣਾ ਕੇ ਪਾਪਾਂ ਦੀ ਮੈਲ ਲਾਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਏ ਬਗ਼ੈਰ ਉਹ ਰਸਮੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕੀਤੇ ਦਾਨ-ਪੁੰਨ ਤੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕੋਈ ਭੁਲੇਖਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦੇਂਦੀ। ਖ਼ੈਰ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਅੱਜ ਭੁਲੇਖਾ ਪੈਣ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਭੀ ਘੱਟ ਹੈ,

---

1. ਵਾਰ ਆਸਾ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ. ਪੰ.468.
2. ਦੇਖੋ ਪਿਛੇ, ਸਫ਼ਾ 58
3. ਤੀਰਥੁ ਤਪੁ ਦਇਆ ਦਤੁ ਦਾਨੁ ।
   ਜੇ ਕੋ ਪਾਵੈ ਤਿਲ ਕਾ ਮਾਨੁ। (ਜਪੁਜੀ, 21.1-2).

ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਹੀਏ ਕਿ "ਦਇਆ ਜਾਣੈ ਜੀਅ ਕੀ" ਵਰਗੇ ਕਥਨਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਨਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਵਾਚਣਾ ਭੁਲੇਖੇ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅੱਜ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਇਹ ਸੂਚਨਾ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਿੱਧ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ "ਸਚਹੁ ਓਰੈ ਸਭੁ ਕੋ ਉਪਰਿ ਸਚੁ ਆਚਾਰੁ" ਵਰਗੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਆਮ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਅਰਥ ਇਹ ਸੁਝਾ ਦੇਂਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਦਾਚਾਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਮਹਤਵਪੂਰਨ ਹੈ -ਸੱਚ ਤੋਂ ਭੀ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਕਿਹੜਾ ਸੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸੱਚਾ ਆਚਾਰ ਭੀ ਉਚੇਰਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਸੱਚ ਤੋਂ ਸਭ ਕੁੱਝ ਹੇਠਾਂ ਹੈ ਉਹ ਤਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੀ ਹੈ। ਤਦ ਕੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਸੱਚਾ ਆਚਰਣ ਉਚੇਰਾ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਧਨ ਨੂੰ ਸਿੱਧੀ ਨਾਲੋਂ ਵਡੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਇੱਥੇ ਸੱਚ(ਸਚਹੁ) ਦੇ ਅਰਥ ਜ਼ਬਾਨੀ ਬੋਲੇ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਜਾਂ ਕਥਾਨਕ ਸੱਚ(**verbal truth**) ਹੈ ਜੋ ਭਾਵੇਂ ਬੜਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੁਣ ਹੈ ਪਰ ਅੰਤਿਮ ਗੁਣ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਗੁਣ ਹੋਰ ਭੀ ਹਨ, ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ 'ਦਇਆ'। ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਓਹ ਕਿਸ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੋਵੇ? ਅਸੀਂ ਉੱਤਰ ਦਿਆਂਗੇ ਕਿ ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਸੂਖਤਾ ਆਚਰਣ ਅਜਿਹੇ ਮੌਕਿਆਂ ਉੱਤੇ ਸਹੀ ਚੋਣ ਕਰ ਸਕਣ ਦੀ ਗਾਰੰਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਨੇਕੀਆਂ ਬਦੀਆਂ ਦੇ ਉੱਚੇ ਨੀਵੇਂ ਦਰਜੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਕਿਸੇ ਭਾਂਤ ਦੀਆਂ ਸੂਚੀਆਂ।[1]

ਦਾਨ ਜਾਂ ਦਇਆ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਧਰਮਾਂਗ ਮੰਨਣ ਦੀ ਪਰੋੜ੍ਹਤਾ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਧੌਲ-ਧਰਮ ਵਾਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਤੋਂ ਭੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਦੂਹਰੇ ਅਰਥ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਵੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਵਾਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਤਰਜੀਹ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਦਇਆ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਕਹਿਣ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਧਰਤੀ ਦਾ ਸੰਤੁਲਨ, ਅਰਥਾਤ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ, ਤਦ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਸ਼ਹਿਰੀਆਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਲਈ ਦਇਆ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਵੇ। ਜੋ ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਫ਼ਰਜ਼ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਲਫ਼ਜ਼ ਦੇ ਸਾਡੇ ਅਰਥਾਂ ,ਅਰਥਾਤ 'ਸਮਾਜਿਕ-ਨਿਆਂ' ,ਬਹੁਤੇ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ

---

1. **K.R.Sundararajan,Hindu Ethics(Hinduism) p.43,If one innocent man could be saved from slaughter by uttering a lie, his action is treated as an exception to the rule that one should always speak the truth :However, the smritis are clear on this point that exceptions are to be made only when the matter concerns the welfare of other persons or of the society as a whole . If a person is to utter a lie just to save himself his action becomes sinful.**

ਉੱਤੇ ਕੀਤੀ ਫ਼ਰਜ਼-ਪੂਰਤੀ ਸਮੂਹਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਨਿਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸੌਖਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਹਰ ਵੱਡਾ ਛੋਟਾ ਸਰਕਾਰੀ ਕਰਮਚਾਰੀ ਆਪਣੀ ਡਿਊਟੀ ਨੇਕ-ਨੀਅਤੀ ਨਾਲ ਨਿਭਾਵੇ ਤਾਂ ਜਨਤਾ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ,ਕੁਨਬਾ ਪਰਵਰੀ, ਆਦਿਕ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਕਰਤੱਵ-ਪਾਲਣ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜਨ ਵਾਲੇ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਨਿਖੇਧੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।[1] ਨਿਆਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜਿੰਨਾਂ ਹਾਕਮਾਂ ਜਾਂ ਅਦਾਲਤੀ ਅਮਲੇ ਨਾਲ ਹੈ ਉੱਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਹੋਰ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਤੇ ਸਾਧਾਰਣ ਸੁਹਿਰੀਆਂ ਨਾਲ ਹੈ।[2] ਫ਼ਰਜ਼ ਤੋਂ ਛੁੱਟ, ਧਰਮ ਦੇ 'ਨਿਯਮ' ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਭੀ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅੱਜ ਹਰ ਕਰਮਚਾਰੀ ਦੀ ਡਿਊਟੀ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿਯਮ ਮੁਕੱਰਰ ਹਨ ਤੇ ਹਰ ਅਦਾਲਤ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਦੀ ਤੇ ਨਿਆਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਿਯਮ ਦਾ ਘੇਰਾ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਧਿਕਾਰ ਭੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਅਦਾਲਤਾਂ ਕਾਨੂੰਨ-ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਆਂ ਕਰਨ ਤਾਂ ਸਭ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਸੁਰਖ਼ਰੂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਕਰਮਚਾਰੀ ਲਈ ਜਿਹੜੇ ਨਿਯਮ ਬਣਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਘਰ ਵਿਚ ਜੇ ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਆਪਣੇ ਫ਼ਰਜ਼[3] ਪੂਰੇ ਕਰਨ ਤਾਂ ਸੰਤਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਗੱਲ ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਫ਼ਰਜ਼-ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ 'ਦਇਆ' ਹੈ । ਜਦ ਮਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚ ਨਵ-ਜੰਮੇ ਬੱਚੇ ਲਈ ਕੁਦਰਤੀ ਦਇਆ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਸਭ ਫ਼ਰਜ਼ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਪਾਲਦੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾਂ ਕਸ਼ਟ ਝੱਲਣਾ ਪਵੇ। ਇਸ ਦਇਆ ਬਿਨਾਂ, ਕਿਸੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਬੱਚੇ ਦੀ ਸੇਵਾ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੱਚੇ ਸੇਵਕ ਵੀ ਓਹੀ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਲਈ ਦਰਦ ਹੈ। ਦਇਆ ਬਿਨਾਂ, ਨਿਆਂ, ਕਠੋਰਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਦਇਆ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਦੱਸ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਸੱਚੀ ਸਪਿਰਿਟ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਈ ਹੈ। ਉਹੀ ਵਿਧਾਨ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਸਿੱਧ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਦੇ ਨਿਯਮ ਸਰਬਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਵਿਉਂਤੇ ਗਏ ਹੋਣ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ

---

1. (ੳ) ਸਾਹਾਂ ਸੁਰਤ ਗਵਾਈਆ ਰੰਗਿ ਤਮਾਸੈ ਚਾਇ। (ਆਸਾ1, ਅ.ਗ੍ਰੰ.ਪੰ.417)
(ਅ) ਖਤ੍ਰੀਆ ਤ ਧਰਮੁ ਛੋਡਿਆ ਮਲੇਛ ਭਾਖਿਆ ਗਹੀ(ਧਨਾਸਰੀ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ.ਪੰ. 663)
2. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਨੇਮ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ, ਪੰ. 47, "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਇੱਛਾ-ਸਿੱਧੀ ਲਈ ਉੱਤਮ ਕਰਮ ਨੇਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਹੈ, ਹਰ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਲੋੜੀਂਦੇ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨਾ ਹੈ(= ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ)। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਪਖ ਹਨ। ਨੌਕਰ, ਮਾਲਕ, ਪਿਤਾ, ਪਤੀ, ਪੁੱਤਰ, ਸੁਹਿਰੀ, ਚਿੰਤਕ, ਵਿਗਿਆਨੀ ਆਦਿ ਤੇ ਹਰ ਪਖ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨੇਮ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪੂਰਨਤਾ ਵਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"

ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਅਗਲੇ ਪੈਰੇ ਵਿਚ ਲਿਖਾਰੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

"ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਹਰ ਅਵਸਥਾ, ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਪੂਰਾ ਪਤਾ ਮਨੁਖ ਦਾ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ(= ਲਿਖਿਆ ਨਾਲਿ) ਤੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਹੀ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਚਾਈ ਸਮਾਜ, ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਬਹੁਮਤ ਦੀ ਕਿਰਤ ਨਹੀਂ ਤੇ ਨ ਹੀ ਸਚਾਈ, ਦਿਆਨਤਦਾਰੀ, ਨਿਰਮਲ ਵਤੀਰੇ ਤੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਨੇਮ ਕਿਰਤਮ ਹਨ -ਇਹ ਸਥਾਈ ਹਨ ਤੇ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਹਨ।

3 ਨੰ: ਫੁਟਨੋਟ ਅਗਲੇ ਪੰਨੇ ਤੇ ਵੇਖੋ

ਜੇ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਨਿਯਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਧਾਰਨ ਕਰੀਏ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਅਥਵਾ ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਰਤਣ ਉੱਤੇ ਭੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਬੇਲਚਕ ਮਰਯਾਦਾ ਵਿਚ ਜਕੜੇ ਜਾਣ ਦਾ ਖ਼ਤਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਿਯਮ ਦੀ ਬੇਸੋਚੀ ਸੋਝੀ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦਇਆਹੀਣ ਮਰਯਾਦਾ-ਪਰਸ਼ੋਤਮ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਜਿੰਨਾ ਅਨਿਆਂ ਤੇ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪਸਾਰਿਆ ਹੈ ਓਨਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਕਾਨੂੰਨ-ਰਹਿਤ ਸਮਾਜੀ ਤੇ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੋਵੇ। ਜਦ ਕਾਨੂੰਨ ਦਇਆ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਨਾਂ ਹੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਹੈ। ਸੱਚੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਤੇ ਵਾਹਕ ਉਹ ਨੇਤਾ ਹੀ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਪੁਰਾਣੇ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਤੇ ਸੁਆਮੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਸੱਚੀ ਤੇ ਅਧਿਕ ਦਇਆ ਹੈ। ਜੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦਇਆ-ਰਹਿਤ ਭਾਵੀ ਤੇ ਨੇਤਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਵੇ ਤਾਂ ਨਵੇਂ ਕਾਨੂੰਨ ਵੀ ਪੁਰਾਣਿਆਂ ਜਿਹੇ ਹੀ ਕਠੋਰ ਤੇ ਲੋਕ-ਹਿਤਾਂ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਨ ਕੇਵਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਾਂਵਿਆਂ ਰੱਖਣ ਜਾਂ ਲੋੜ ਪੈਣ ਉੱਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਰਾਹੀਂ ਬਦਲਣ ਲਈ ਭੀ ਇਸ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਸੇਧਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਤਾਰ-ਪੂਰਬਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਾ ਬਣੇ।

ਪਿਛਲੇ ਪੰਨੇ ਦਾ ਫੁਟਨੋਟ:

ਸੁਖਾਂ ਸੁਖੇ ਮਾਵੜੀ ਪੁਤੁ ਨੂੰਹ ਦਾ ਮੇਲ ਅਲੋਈ।
ਨੁਹੁ ਨਿਤ ਮੰਤ ਕੁਮੰਤ ਦੇਇ ਵਿਹਰੇ ਹੋਵਨਿ ਮੁਸ ਵਿਗੋਈ।
ਲਖ ਉਪਕਾਰ ਵਿਸਾਰਿ ਕੈ ਪੁਤੁ ਕਪੁਤੁ ਚਕੀ ਉਠਿ ਢੋਈ।
ਹੋਵੈ ਸਰਵਣ ਵਿਰਲਾ ਕੋਈ। (ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ, 37.17.4-7)

6.

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਦੀ ਚਰਚਾ ਉਪ੍ਰੰਤ ਇਸ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਬਾਕਾਇਦਗੀ ਨਾਲ ਵਾਚਣਾ ਇਸ ਉਪ-ਕਾਂਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤਿ, ਬੁੱਧ ਮਤਿ ਤੇ ਯੋਗ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਾਂਗੇ। ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਉੱਤੇ ਕੁੱਝ ਚਾਨਣ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਪਾ ਆਏ ਹਾਂ, ਵੇਦਾਂਤੀ ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਉਤੇ ਭੀ।

ਗਿਆਨੀ ਭਾਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ:-

'ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਤੇ ਨਾਸੂਤ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਭਾਗ, ਪ੍ਰਵੇਸ਼ਕ ਘਾਟੀ,.......ਅੰਨਮਈ ਕੋਸ਼.... ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਤਤ੍ਵ .....ਜਾਗ੍ਰਤ ਅਵਸਥਾ।'[1]

ਗਿਆਨੀ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤ ਦੇ ਆਲਮਿ ਨਾਸੂਤ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਖੰਡਾਂ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਆਲਮਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਬਾਹਲੀ ਸਾਵਧਾਨਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਆਲਮਿ ਨਾਸੂਤ ਨੂੰ, ਆਲਮਿ ਮਲਕੂਤ ਨਾਲੋਂ, ਜੋ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਆਲਮ ਹੈ, ਨਿਖੇੜਨ ਵਾਸਤੇ , ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਆਲਮ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਸੂਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸ਼ਰੀਅਤ ਨਾਲ ਹੈ।[2] ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੇ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ , ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹਾਲੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਦੈਵੀ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂ ਪੁਰਖ ਦੇ ਬਚਨਾਂ ਨੂੰ ਸਤਿ ਜਾਣ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਨਿਸਚਾ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਉਰਲੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ, ਅਸੀਂ ਰੱਬ ਦੇ ਨਿਆਂਕਾਰ ਸਰੂਪ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਆਰੰਭ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ, ਸ਼ਰੀਅਤ ਉੱਤੇ ਚਲਣ ਵਾਲਾ ਸਾਲਿਕ(ਪਾਂਧੀ) ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਦੱਸੀ ਰਹਿਤ-ਮਰਯਾਦਾ ਨੂੰ ਧਾਰ ਕੇ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਲ ਵੱਧਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂਕੋਈ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਅੰਕਿਤ ਨਹੀਂ ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਹੋਰ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਜੋ ਗੁਣ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਹ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਹੁਤਾ ਬਹੁਤ ਪਿੱਛੇ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਤੀਜੇ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੇ ਅਭਿਆਸੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਅੱਲਾਹ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਮਾਲਿਕ ਤੇ ਗੁਲਾਮ

1. ਭਾਨ ਸਿੰਘ, ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਕੀ ਘਾਟੀ, ਪੰ.94.
2. J.A. Subhan, op.cit.,p.75,Nasut ,Humanity ,the natural state of every human being, in which the disciple must observe shariat.

ਦਾ ਮਿਥਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤਕ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਭੈ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਤਕ ਇਸ ਵਿਚ ਭੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਕਿਆਸ ਬਣਾਉਣਾ ਅਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹੋ ਸੰਬੰਧ ਸੂਫ਼ੀ ਲੋਕ ਵਾਜਿਬ-ਉਲ-ਵੁਜੂਦ ਵਿਚ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅੱਲਾਹ ਦੀਆਂ ਤਜੱਲੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪੰਜਵੀਂ ਤਜੱਲੀ ਹੈ। ਵੁਜੂਦ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸਰੀਰ ਤੇ ਵਾਜਿਬ ਦਾ ਲਾਜ਼ਮੀ। ਰੂਹ ਦਾ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਪੰਜਭੌਤੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਧਾਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਦੇਹ ਰੱਬ ਦੀ ਮਹਾਨ ਦਾਤ ਹੈ। ਤੇ ਇਸ ਬਿਨਾਂ ਪੂਰਣਤਾ, ਸੰਤਤਾਈ ਤੇ ਲੋਕ-ਅਗਵਾਈ ਬਾਰੇ ਸੋਚਿਆ ਭੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਨਫ਼ਸੇ ਅੰਮਾਰਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਬਦ ਆਪਾ। ਸਾਲਿਕ ਇਸ ਆਪੇ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਲਈ ਸ਼ਰਾ ਦਾ ਰਾਹ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਾ ਭੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਹੀ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਵਾਜਿਬ ਉਲ-ਵੁਜੂਦ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੱਲਾਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਬਣਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਤੌਹੀਦੇ ਅਕਵਾਲੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।[1]

ਸੂਫ਼ੀ ਮਤਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਸਦੀ ਕੁ ਬਾਅਦ ਤਕ ਸ਼ਰਾ ਦੀ ਪਾਬੰਦੀ ਕਰੜਾਈ ਨਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਤਪ ਤਿਆਗ ਨੂੰ ਯੋਗ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ। ਪਾਪ ਦੇ ਡੂੰਘੇ (ਪਛਤਾਵੇ) ਤੇ ਤੋਬਾ ਦੀ ਲੋੜ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਵਾਦੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਈਸਾਈ ਸਾਧੂਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ ਜੋ ਅਰਬ ਦੇਸਾਂ ਦੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਏਕਾਂਤਵਾਸ ਧਾਰ ਕੇ ਤਪੱਸਿਆ ਵਿਚ ਰੁੱਝੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। (ਪਹਿਲੇ ਦੌਰ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਕਾਲੀ ਉੱਨ ਦੇ ਚੋਲੇ ਪਹਿਨਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲੋਂ ਹੀ ਸਿੱਖਿਆ।) ਦੂਜਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦੋਜ਼ਖ਼ ਦੇ ਕਸ਼ਟਾਂ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਐਸੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਚਿਤਰਿਆ ਸੀ ਕਿ ਅਰਬੀ ਲੋਕ ਇਕ ਵਾਰੀ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਗੁਨਾਹਾਂ ਤੋਂ ਕੰਬ ਗਏ ਸਨ। ਹਦੀਸਾਂ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਤੇ ਵਾਰਸਾਂ ਵਿਚ ਗੁਨਾਹ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਬਹੁਤ ਬਲਵਾਨ ਸੀ। ਰਸੂਲ ਦੇ ਇਕ ਸਾਥੀ ਅਬੂਦ ਦਰਦਾ ਨੇ ਕਿਹਾ, "ਜੇ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪਤਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਮਰਨ ਬਾਦ ਤੁਸੀਂ ਕੀ ਦੇਖਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਅੰਨ ਪਾਣੀ ਸੁਆਦ ਨਾਲ

---

1. Mehar Baba, God Speaks, p. 240, In the domain of Shariat(Law) Wajib-Ul-Wujid (Necessary Existence) means to the theologians the Absolute God from whom all grades of existence derive their being. The Sufies on the other hand use the term to denote everything that is gross and material. Here Wujid means body. The relationship between God and creation at this stage is that of the Lord and the slave. The evolving consciousness or mind of this stage is called Nafs-i-Ammara(evil self) and it has the natural tendency to enjoy anything that is gross. Here the idea of God's relation to man is knwon as Tauhidi-i-Aqwali (verbal Unity of God) which acknowledges the existence of God orally.

ਨਹੀਂ ਖਾ ਸਕੋਗੇ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬਾਬਤ ਤਾਂ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਕ ਬਿਰਛ ਹੋਵਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੇ ਖਾ ਲਿਆ ਜਾਵੇ।"[2] ਇਕ ਹੋਰ ਹਦੀਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਮਾਨ ਬਿਨ ਮਾਅਜ਼ੂਨ ਨੇ ਮੁਹੰਮਦ ਨੂੰ ਕਿਹਾ, "ਹੇ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਪੈਗੰਬਰ ਮੇਰਾ ਦਿਲ ਮੈਨੂੰ ਆਬਿਦ ਬਣਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਵਿਰਕਤ ਬਣ ਕੇ ਪਹਾੜਾਂ ਵੱਲ ਚਲਾ ਜਾਵਾਂ, ਸਾਰੀ ਦੌਲਤ ਤਿਆਗ ਦਿਆਂ, ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਤਹ ਉੱਤੇ ਫਿਰਦਾ ਰਹਾਂ, ਆਪਣੀ ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਤਲਾਕ ਦੇ ਦਿਆਂ, ਮਾਸ ਨ ਖਾਵਾਂ ਤੇ ਸੁਗੰਧੀਆਂ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਾਂ।"[2] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਪਿਛਲੇਰੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਕਿਸੇ ਟਾਵੇਂ ਤਪੱਸਵੀ ਸੂਫ਼ੀ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਨੇੜੇ ਢੁੱਕਣ ਦਾ ਉੱਦਮ ਆਰੰਭਿਆ ਹੋਵੇ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਇੰਨੇ ਕਠੋਰ ਤਿਆਗ ਦੀ ਉੱਕਾ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਅੰਤਵਾਦੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਜੇ ਜ਼ਰਾ ਮਾਸਾ ਛਾਂਗ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਰੂਹਾਨੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉੱਤਮ ਚਿਤਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਕੀਮਤੀ ਅੰਸ਼ ਇਹੋ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਖ਼ਲਾਕੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਕਠੋਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਤਪ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਜਾਪਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਸ ਤਪ ਦੀ ਕਰੜਾਈ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਰਚ ਕੇ ਫ਼ਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਲਾ ਦਿੱਤੇ, ਪਰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੇ ਤਪੱਸਵੀ ਝੁਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਵਾਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ ਕਰੜਾ ਜ਼ਬਤ ਲਗਾਏ ਬਗੈਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਜਨਕ ਉਨਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਨੌਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਲਹਿਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰੰਗਤ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਈ ਤੇ "ਜ਼ਾਹਿਦਾਂ" ਦੀ ਥਾਂ "ਆਰਿਫ਼" ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਗਏ। ਜ਼ਾਹਿਦਾਂ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਪਹਿਲੀ ਸਦੀ ਹਿਜਰੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸੀ, ਦੂਜੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਤਪੱਸਵੀਆਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਗ ਪਏ ਸਨ। ਇਹ ਨਵੇਂ ਸੂਫ਼ੀ ਗ਼ਰੀਬੀ ਤੇ ਤਿਆਗ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਉੱਚਾ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸਨ ਦਿੰਦੇ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਿਆਉਣ ਵਾਸਤੇ ਦੂਜੀ ਸਦੀ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ-ਮਾਰਗੀ ਤੇ ਪਹਿਲੀ ਸਦੀ ਦਿਆਂ ਨੂੰ ਭੈ-ਮਾਰਗੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਮ-ਕਰਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਝੁਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਿਸੇ ਹਦ ਤਕ ਸਹੀ ਵਰਣਨ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਬੜੇ ਵੱਡੇ ਭੁਲੇਖੇ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਮਕਰਨ ਜੇ ਮੁੱਲ-ਵਾਚਕ ਭੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਭੈ-ਮਾਰਗੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰੇਮ-ਮਾਰਗੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਨੀਵਾਂ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਭੈ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰੇਮ

---

1. Sha'rani ,Lawaqihul Anwar(Cairo A.D. 1299) p.31(qouted in J.A. Subhan,op. cit., p.9-10.

2, Ibid, p.10.

ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਭੈ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਹੀ ਛੁਟਿਆਉਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਤਦ ਇਹ ਪਦਾਰਥਕ ਭਾਂਤ ਦੇ ਦੁੱਖ ਦਾ ਭੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਨਹੀਂ ਉੱਠਣ ਦਿੰਦਾ। ਨਿਰੋਲ ਜ਼ਾਹਿਦ ਦੀ ਸੋਚਣੀ ਇਉਂ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਉਹ ਇੱਥੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੁਖਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਿਰਤ ਰਿਹਾ ਤਾਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਦੋਜ਼ਖ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣੇਗਾ ਪਰ ਇੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਬਹੁਲਤਾ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਹ ਅੱਗੇ ਬਹਿਸ਼ਤ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਕਮਾ ਲਵੇਗਾ। ਦੋਜ਼ਖ-ਬਹਿਸ਼ਤ ਦੀ ਆਸ-ਨਿਰਾਸ ਨੂੰ ਤਪ-ਤਿਆਗ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਾਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਜਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਪਿਆ। ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਬੀ ਪ੍ਰੇਮ ਜਾਗ ਪਿਆ ਹੈ ਉਹ ਜਦ ਡਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬਹਿਸ਼ਤ ਖੁੱਸ ਜਾਣ ਦੇ ਡਰੋਂ ਨਹੀਂ, ਆਪਣੇ ਦੋਸ਼ਾਂ ਕਰ ਕੇ ਅੱਲਾਹ ਨੂੰ ਨਾਰਾਜ਼ ਕਰ ਲੈਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਤ੍ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਡਰ, ਔਗਣਾਂ ਨੂੰ ਧੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਉਪਜਾ ਕੇ, ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰੀਤ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਔਗਣਾਂ ਦਾ ਫਲ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੱਧਮ ਪਾਉਣਾ ਹੈ ਤੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਕਰਨਾ। ਦੋਜ਼ਖ, ਯਮਰਾਜ ਜਾਂ ਧਰਮਰਾਜ ਦੇ ਪੁਰਾਣਿਕ ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ , ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਦੋਸ਼ਾਂ ਕਰ ਕੇ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਦੀਦਾਰ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਪੁਰਾਣਿਕ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਕ੍ਰੋਪੀ ਸਦਕਾ ਨਹੀਂ, ਆਪਣੇ ਕੀਤੇ ਦਾ ਹੀ ਇਹ ਫਲ ਭੁਗਤਦਾ ਹੈ।

ਬੁੱਧ ਮਤ ਵਿਚ ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਅਨੇਕਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੀਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਮੁੱਖ ਅਰਥ ਨਿਰਵਾਣ-ਧਰਮ ਤੇ ਮਾਰਗ-ਧਰਮ ਹਨ।[1] ਮਾਰਗ-ਧਰਮ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਅੰਗ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਨ –ਸ਼ੀਲ(ਨੈਤਿਕ ਗੁਣ), ਸਮਾਧੀ(ਇਕਾਗਰਤਾ) ਤੇ ਪਰਗਿਆ(ਸਿਆਣਪ)। ਬੁੱਧ ਮਤ ਦੀ ਅਠ-ਅੰਗੀ ਸਾਧਨਾ ਇਸੇ ਤੀਹਰੇ ਮਾਰਗ-ਧਰਮ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਹੈ। ਸ਼ੀਲ ਵਿਚ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸਿਖਲਾਈ ਤੇ ਆਤਮ-ਸੁਧਾਈ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਨੈਤਿਕਤਾ ਬਿਨਾਂ

---

1. L.M. Joshi, Buddhist Meditation and Mysticism (Buddhism) p.62. What is generally known as "Buddhism" is called Dharma(Pali Dhamma) by the Buddha and the Buddhists. This word admits of manyfold meanings .... The word Dharma means in the first instance, the Ultimate Reality or transcendental Truth, called Nirwana-dharma. Secondly, it means Buddha's teachings, doctrines or scriptural texts; third it refers to mental and material elements and entities, facts and events, fourth, it means moral laws, virtue ,duty religious practice,piety etc. It also means eternal and immanent law of the the cosmic order. Finally , it also means attribute or quality. Of these the outstanding meanings are: Nirwana and the way to it. In short, Dharma means both the end and the means, Nirvana Dharma and Marga Dharma.

ਇਕਾਗਰਤਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਸਮਾਧੀ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਮਨ ਉੱਤੇ ਕਾਬੂ, ਮਾਨਸਿਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ, ਸਾਵਧਾਨਤਾ ਤੇ ਅਡੋਲਤਾ। ਸਮਾਧੀ ਬਿਨਾਂ ਪਰਗਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪਰਗਿਆ ਦੁਆਰਾ ਚਾਰ ਉਚੇਰੀਆਂ ਸੱਚਾਈਆਂ ਤੇ ਜਗਤ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਵਿਮੁਕਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤਿਮ ਉੱਦੇਸ਼ ਹੈ।[1]

ਬੁੱਧ ਮਤ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਉੱਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਕ ਐਸੇ ਚਕਰਵਰਤੀ ਰਾਜੇ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਰੱਖਿਆ ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਜਗਤ ਦੇ ਸਭ ਨਾਗਰਿਕਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਵੇ ਤੇ ਸਭ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਉੱਨਤੀ ਲਈ ਸੰਗਠਿਤ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਅਜਿਹਾ ਰਾਜਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਰਾਜ ਕਰਦਾ ਸੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਹੇਠ-ਲਿਖੇ ਨਿਯਮ ਧਾਰਨੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸਨ(ਜੋ ਹੋਰ ਸਭ ਲਈ ਭੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਨ):-

1. ਹਿੰਸਾ ਨਾ ਕਰਨੀ
2. ਚੋਰੀ ਨਾ ਕਰਨੀ
3. ਯਾਰੀ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼
4. ਝੂਠ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼।[2]

ਇਹੀ ਸੂਚੀ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਤੁਕ ਯਾਦ ਆਉਣੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ:-

ਦਇਆ ਕਪਾਹ ਸੰਤੋਖੁ ਸੂਤੁ ਜਤੁ ਗੰਢੀ ਸਤੁ ਵਟੁ।[3]

---

1. Ibid, p.62-63.

2. S.B.Shastri, Buddhist Ethics and social Ideas (Buddhism) p.62. Buddhism represents a Universal culture .The basic conception of a sound political order points out by Buddhism consits of a world state under a virtuous ruler, both having strength and putiry, called Chakarvarti on Soverign of the world. He protects all beings of the world in virtue of his office in accordance with Dharma.... A compassionate and non-violent sovereign of the world protects the people of the world and leads them to material prosperity and intellectual development. A chakarvartin does not use arms, he does not punish . He conquers the world not by force but by means of dharma (righteousness) only.

3. ਵਾਰ ਆਸਾ 1,ਅ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ.471.

'ਦਇਆ' ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਹਿੰਸਾ ਨਾਲ ਹੈ, 'ਸੰਤੋਖੁ' ਦਾ ਚੋਰੀ ਨਾ ਕਰਨ ਨਾਲ, 'ਜਤੁ' ਦਾ ਯਾਰੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਹੇਜ਼ ਨਾਲ ਤੇ 'ਸਤੁ' ਦਾ ਝੂਠ ਤੋਂ ਪ੍ਰਹੇਜ਼ ਨਾਲ। ਦੋਹਾਂ ਸੂਚੀਆਂ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਵੇਖੋ।

ਜਿਸ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਮਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਮਰਯਾਦਾ ਦਾ ਸੁਧਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਉਚਾਰੀਆਂ ਉਸੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲੇ ਬੁੱਧ ਮਤ ਨੇ ਭੀ ਵਿਦਰੋਹ ਖੜਾ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਤੁਕ ਵਿਚ ਸਹਜ ਸੁਭਾ ਇਕ ਉੱਤਮ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਦਾ ਉਲੇਖ ਦੇ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਬਾਵਜੂਦ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਥਾਂ ਦੇਣ ਦੇ ਉਹ ਉੱਚੇ ਨੈਤਿਕ ਆਦਰਸ਼ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾਲੋਂ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ।[1] ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪੁਰਾਤਣ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਉਪਦੇਸ਼ੇ ਜਾ ਰਹੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਪੜਚੋਲ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੁਚੱਜੀ ਚੋਣ ਕੀਤੀ ਮਾਲੂਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਤੁਕ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਗੁਣ ਬੁੱਧ ਮਤ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਦੇ "ਯਮ" ਤੇ "ਨਿਯਮ" ਨਾਲ ਭੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਂਝ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਥਾਂ ਥਾਂ ਦਇਆ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਹੈ ਉਹ ਪਾਤੰਜਲੀ ਦੀ ਉਸ ਨੈਤਿਕ ਸੂਝ ਦੀ ਮਾਨੋ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਨੇ ਯਮ ਤੇ ਨਿਯਮ ਦੇ ਸਭ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਅਹਿੰਸਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉਤੇ ਖੜੀ ਕੀਤੀ।[2] ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਅਜਿਹੇ ਗੁਣ ਹੀ ਚੁਣੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ

---

1. Gurbachan Singh Talib, A Study of the Moral Core of Guru Nanak's Teachings, (Panjab University,Chandigarh,1970)p.11, To amplify the point made just above, about Guru Nanak giving the cardinal place to higher morality informing religion, in the pronounsements of most of the Indian saints some such awareness is there in a peripheral way. In some cases as those of the saints whose compositions are included in the Adi Granth, such emphasis is a little more pronounced. But that white heat of moral fervour, that uncompromising rejiction of the shell of religion, along with his conception of morality as duty in the widest sphere of social relationships,upto the level of the state - it is in Guru Nanak alone that we may look for such a vision.
2. Mircea Eliade,Yoga Immorality and Freedom, p.49,Vyasa (Ad Yoga-Sutras,II,30) gives some interesting explanations on the subject of these five restYaints(ahimsa,'not to kill';satya'not to lie'; asteya,'not to steal'; brahmacrya,'sexual abstinence'; apigraha,' not to be avaricious')"Ahimsa" means not to cause pain to any creature , by any means or at any time. The restraints (yama) and the disciplins(niyama) that follow have their roots in ahimsa and tend to perfect ahimsa....
   Together with these restraints, the yogin must practice the niyams-that is a series of bodily ~~and pruschie~~ [and psychic] 'disiplines'.Cleanliness(Sauch),serenity(Samtosh) asceticism(tapes),the study of Yoga metaphysics(svadhiaya)and the effort to make God(Isvara)the motive of all one's actions(Isvara Pranidhan)constitutes the disciplines.

ਸਭ ਸਮਿਆਂ ਤੇ ਸਭ ਸਥਾਨਾਂ ਲਈ ਸਾਂਝੇ ਹਨ। ਨਿਰੋਲ ਸਾਮਿਅਕ ਜਾਂ ਸਥਾਨਿਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਜ਼ਰੋਂ ਓਹਲੇ ਰਖਿਆ ਹੈ।[1] ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਯੋਗ ਦੇ ਯਮ ਨਿਯਮ ਦਾ ਭੀ।[2] ਅਸਲ ਵਿਚ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਸ ਹਦ ਤਕ ਭਾਵਕ ਸੂਖਮਤਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਏ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦਾ ਦਿਲ ਦੁਖਾ ਹੀ ਨਾ ਸਕੇ ਉਸਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮਾਵਲੀਆਂ ਸਿਖਾਉਣ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਦਰਦ ਲਈ ਸੁਭਾਵਿਕ ਇਹਸਾਸ ਨਹੀਂ ਜਾਗ ਚੁੱਕਾ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਯਮਾਵਲੀਆਂ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਲਾਭ ਨਹੀਂ।[3] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਮਲਤਾ ਦੀ ਉਪਜ ਲਈ ਪਹਿਲੀ

---

1. K.R.Sundararjan, Hindu Ethics(Hinduism)p.42, Thus Hindu ethics speaks of Sadharana dharma i.e. the duties that are common to all and varnasrama dharma,(i.e. duties that depend on one's station or position in society(caste duties) A survey of the different Hindu scriptures shows us that they have laid emphasis on a number of sadharana dharma(Universal virtues). Great importance has been attached to the ~~straight~~ cultivation of the virtues such as truthfulness, straight forwardness, self- control, compassion, forbearance, freedom from, envy, etc.

2. M.Eliade, op.cit., p.49, The first two groups, yama and niyam, obviously constitute the necessary preliminaries for any type of asceticism, hence there is nothing specifically yogic in them. The restraints (yama) purify from certain sins that all systems of morality disapprove but that social life tolerates. Now, the moral law can no longer be infringed- as it is in secular life-without immediate danger to the seeker for deliverance.

3.

3. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਖੁਲ੍ਹੇ ਲੇਖ, ਪੰ. 1, ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਜਦ ਪਿਆਰ ਅੰਦਰ ਟਿਕ ਕੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਭ ਚਿਟੇ ਕਾਲੇ ਗੁਣ ਔਗੁਣ ਦਿਵਯ ਗੁਣ ਹੋਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਖਲਾਕ, ਧਰਮ, ਕਰਮ, ਫਰਜ਼ ਆਦਿ ਦੀ ਵਿਦਯਾ —ਸਿਲਸਿਲੇਵਾਰ ਪੜ੍ਹਾਂਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ, ਸੁਤੇ ਸਿੱਧ ਹੀ ਪਿਆਰ ਸਭ ਕੁਛ ਸਿੱਧਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਧਰਮ, ਕਰਮ, ਫਰਜ਼, ਕੁਰਬਾਨੀ ਆਦਿ ਗੁਣ ਹੀ ਕੀ ਹੋਏ ਜੋ ਪੜ੍ਹ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰੋਂ ਆਈ ਕਿਸੇ ਵਿਦਯਾ ਦਾ ਫਲ ਹੋਣ ।

ਸੁਰਤ ਹੈ ਹਉਮੈ ਦਾ ਪਤਲੇ ਪੈਣਾ, ਜੋ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਫਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਦਾ ਦਬਾਅ ਘਟਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਝੁਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਤੇ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ , ਵੈਰ, ਈਰਖ਼ਾ, ਆਦਿਕ ਔਗੁਣ ਘਟੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਾਮ ਜਦ ਦੈਵੀ ਚੇਤਨਾ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਹੈ। ਸਭ ਔਗੁਣ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਫਲ ਹਨ।[1] ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਏਕਤਾ ਦੀ ਜੋ ਕੁਦਰਤੀ ਧੂਹ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਉਤਸੁਕ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਦਵੈਤ ਵਰਗੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਲਈ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਭ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਜਾਂ ਦਇਆ ਕਰਨ ਲਈ।

7.

ਹੁਣ ਤਕ ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਜਿੰਨੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ 'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਕਾਰਨਤਾ ਦਾ ਨਿਯਮ ਕਰਨ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿਤੀ ਤੇ ਅਗਲੀਆਂ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ ਕਰਨ ਨੂੰ ਠੀਕ ਮੰਨਿਆ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨਿਯਮ ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਵਰਤਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਤੇ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰਣਾਇਕ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਦਰਸਾਇਆ । ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੀਚਾਰ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਵਾਂ ਨੁਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਫਿਰ ਭੀ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਇਆ ਹੈ ਉਸ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਫੇਰ ਦੇਖ ਲਈਏ:-

1. A.K. Bannerjee, Hindu spiritual culture, p.89, In the emotional life of every individual the call of the Universal consciouness finds expression in the demand for love. Every man naturally wants to love and to be loved. The sense of individuality, with its subjection to various propensities and passions and to partic lar physical and mental interests, keeps the emotion of love within narrow limits - within the limits of biological relations, communities of interests, geographical areas,- and this is why in this world we find the prevalence of hatred, aversion, hostility, fear, etc.

ਤਿਥੈ ਸੋਹਹਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ।
ਨਦਰੀ ਕਰਮਿ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ ।
ਕਚ ਪਕਾਈ ਓਥੈ ਪਾਇ ।
ਨਾਨਕ ਗਇਆ ਜਾਪੈ ਜਾਇ ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ 'ਪੰਚ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਵੇਖੀਏ। ਸ.ਬ. ਡਾ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇਕ ਪੁਸਤਕੜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਂ ਹੀ ਹੈ, 'ਪੰਚ'।[1] ਇਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪੰਦਰਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬਾਅਦ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ 'ਪੰਚ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਕੇ ਪੁਸਤਕ ਸਮਾਪਤ ਕਰ ਦਿਤੀ ਹੈ। ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ 'ਪੰਚ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅਰਥਾਉਣ ਲਗਿਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਇਸੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਉਕਤ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਤੇ ਪਿਛੋਂ ਆਪਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਉਂ ਪਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

" ਹੁਣ ਮਹਾਰਾਜ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਉਪਰ ਲਿਖੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਦੱਸੇ ਰਸਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ 'ਪੰਚ' ਬਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ 'ਪੰਚ' ਅਖਵਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਪੰਚ ਪਰਵਾਣ ਪੰਚ ਪਰਧਾਨੁ।
ਪੰਚੇ ਪਾਵਹਿ ਦਰਗਹਿ ਮਾਨੁ।
ਪੰਚੇ ਸੋਹਹਿ ਦਰਿ ਰਾਜਾਨੁ।
ਪੰਚਾ ਕਾ ਗੁਰੁ ਏਕੁ ਧਿਆਨੁ।

ਜੋ ਐਸੇ ਜੋ ਪੰਚ ਹਨ ਉਹ ਏਥੇ ਐਂਗੇ ਸਭ ਥਾਂ ਮੰਨੇ ਪਰਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰਧਾਨ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਮਾਲਕ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਮਾਣ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਏਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚ ਭੀ ਸਭ ਸ਼ਾਹਾਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸੋਭਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਿਹਾ ਕਿ ਉਪਰ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਇਹ ਓਹੋ ਲੋਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਉਪਰਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਦਿਤੀ ਸਿਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਬਣਾ ਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਦਾ ਉਸ ਦੇ ਉਪਰ ਚਲਦੇ ਹਨ।"[2]

ਇਸ ਤੋਂ ਉਪ੍ਰੰਤ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ੧ ਤੋਂ ੧੨ ਸੀਂਗਾਂ ਹੇਠ ਪੰਚ ਦੇ ਲੱਛਣ ਗਿਣਾਏ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪੰਦਰਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਤੇ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ।

---

1. ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ, ਚੀਫ਼ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1962
2. ਪੰਨਾ.32-33.

ਪਰ ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਪੰਦਰਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਅੱਠ ਪਉੜੀਆਂ, ਅੱਠਵੀਂ ਤੋਂ ਪੰਦਰਵੀਂ, ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਪੰਚ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੱਠ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਚਾਰ "ਸੁਣਿਐ" ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਚਾਰ "ਮੰਨੈ" ਦੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰੀ ਬ੍ਰਿਹਦਾਰਅਣਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਆਏ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ "ਸ੍ਰਵਣ" ਤੇ "ਮਨਨ" ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] (ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਉਥੇ ਤੀਸਰਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ- "ਨਿਧਿਆਸਨ") ਪਰ ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੇ। ਉਹ 'ਸੁਣਿਐ" ਦਾ ਅਰਥ ਨਾਮ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਸੁਣਨਾ,[2] ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਹੁਕਮ ਸੁਣਨਾ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਨੂੰ ਸੁਣਨਾ,[3] ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸੁਣਨਾ[4] ਆਦਿਕ[5] ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਮੰਨੈ ਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੱਠ ਪਉੜੀਆਂ ਬਾਦ ਜਦ ਉਹ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ 'ਪੰਚ' ਦਾ ਅਰਥ ਨਾਮ ਸੁਣਨ ਤੇ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ, ਹੁਕਮ[6] ਨੂੰ ਸੁਣਨ ਤੇ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਨੂੰ ਸੁਣਨ ਤੇ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ, ਆਦਿਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ

---

1. (ੳ) ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ (ਟੀ) ਪੰ.48.
   (ਅ) **Sohan Singh (Tr), p.viii**
   (ੲ) **Sharad Chandra Varma, Guru Nanak, p.260.**
2. (ੳ) **Gurdip Singh Randhawa and Charanjit Singh (Tr), p.24.**
   (ਅ) **Gursharan Singh Bedi (Tr), p.34.**
   (ੲ) ਜੋਧ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ਪੰ.36, ਭਗਤਜਨ ਜਦ ਧਿਆਨ ਆਪਣਾ ਈਸ਼ਵਰ ਤੇ ਟਿਕਾ ਕੇ ਸਿਦ੍ਰਤਾ ਵਿਚ ਲੈ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜਦੋਂ ਹੋਰ ਇੰਦ੍ਰੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਲ ਦੌੜਨੋਂ ਰੁਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਚਿੱਤ ਦੇ ਉਸ ਅਸਥਾਨ ਦਾ ਨਾਉਂ ਦਸਮ ਦਵਾਰ ਜਾਂ ਗਗਨ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਭਗਤ ਇਸ ਦਸਮ ਦਵਾਰ ਵਿਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜਦ ਸੰਜੋਗ ਅਤੀ ਸਮੀਪੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਉਥੋਂ ਉਹ ਸੁਣਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਨਾਮ ਦਾ ਸੁਣਨਾ ਹੈ।
   (ਦ) ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਟੀ ਪੰ.68, ਸੁਣਿਐ -ਸੁਣਿਆਂ, ਜੇ ਨਾਮ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਜੋੜੀ ਜਾਏ
3. ਸਚਿਆਰ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਗਿਆਤ ਕਰਤਾ, ਪੰ.58.
4. (ੳ) ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ਪੰ.24.
   (ਅ) **Teja Singh, (Tr), p.10, 23.**
   (ੲ) ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ.14, ਹੁਣ ਉਸੇ ਸੋ ਮੈ ਵਿਸਰਿ ਨ ਜਾਈ' ਅਰਥਾਤ ਨਾਮ ਸੁਣਨ ਦੀ ਸਿਖ ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਸੁਣ ਬੁਝ ਲੈਣ ਦਾ ਲਾਭ ਦਸਦੇ ਹਨ।
5. ਮੋਹਣ ਸਿੰਘ, ਪੰਚ, ਪੰ.25.
6. (ੳ) ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ਪੰ.83, ਪੰਚ-ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਮ ਸੁਣਿਆ ਹੈ ਤੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਨਾਮ ਵਿਚ ਜੁੜੀ ਹੈ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਆ ਗਈ ਹੈ।
   (ਅ) ਜੋਧ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ਪੰ.40, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਸੁਣ ਕੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਉਹ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਪੁਰਸ਼ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਪੰਚ ਹੈ।
   (ੲ) ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ਪੰ.35. ਪੰਚ-ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਜਾਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਸੁਣਿਆ ਤੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਪੰਚ ਦੇ ਅਰਥ ਸੰਤ, ਗੁਰਮੁਖ, ਭਗਤ ਆਦਿਕ ਭੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।[1] ਵੇਦਾਂਤੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ "ਸੁਣਿਐ" ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਨੂੰ "ਸ੍ਰਵਣ" ਨਾਲ, "ਮੰਨੈ" ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਨੂੰ "ਮਨਨ" ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਉਪ੍ਰੰਤ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਨੂੰ "ਨਿਧਿਆਸਨ" ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਟੀਕੇ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ ਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਨੇ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਬਾਰੇ ਫੁੱਟ ਨੋਟ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ:-

"ਇਥੇ ਵਿਨੋਬਾ ਜੀ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਹੈ 'ਨਿਦਿਧਯਾਸਨ', ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਿਆਨ ਦਸਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਵਨ ਨੂੰ ਭੀ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।"[2]

ਪਰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ 'ਨਿਧਿਆਸਨ' ਨੂੰ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਹੀ ਅਮਲ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਮੰਨੈ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:-

"ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ "ਮੰਨੈ" ਪਦ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ "ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਅਭਯਾਸ ਕਰਨਾ।" ਵੇਦਾਂਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ 'ਮਨਨ' ਕਹਿ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਅਗਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦਾ ਵੀਚਾਰ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪਦ "ਮੰਨੈ" ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਦੋ ਪਦ "ਮਨਨ" ਤੇ "ਨਿਧਯਾਸਨ" ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਸਾਖਯਾਤਕਾਰ' ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਥੇ ਕੇਵਲ 'ਮੰਨੈ' ਨਾਲ 'ਪਾਵਹਿ ਮੋਖੁ ਦੁਆਰੁ' ਲਿਖਯਾ ਹੈ। ਸੋ ਮੰਨੈ ਵਿਚ ਮਨਨ ਨਿਧਯਾਸਨ ਦੁਇ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ ਤਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਨਾਮ ਦੇ ਮੰਨਣ' ਦੇ ਫਲ ਦੱਸੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਜੈਸਾ ਕਿ ਸਾਫ਼ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ "ਐਸਾ ਨਾਮ ਨਿਰੰਜਨ ਹੋਇ" ।। ਜੇ ਕੋ ਮੰਨਿ ਜਾਣੈ ਮਨਿ ਕੋਇ।"[3]

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਦਲੀਲ ਦਾ ਲੜ ਫੜ ਕੇ ਹੋਰ ਅਗੇ ਤੁਰੀਏ ਤਾਂ ਨਿਧਿਆਸਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ "ਮੰਨੈ" ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਤੋਂ ਭੀ ਪਹਿਲੇ "ਸੁਣਿਐ" ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਭੀ ਵਾਪਰਦੀ ਗਿਣਨੀ ਪਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤੁਕ ਹੈ:-

"ਸੁਣਿਐ ਲਾਗੈ ਸਹਜਿ ਧਿਆਨੁ।"

ਜੇ ਵਿਨੋਬਾ ਜੀ ਦੇ 'ਨਿੰਧਿਆਸਨ' ਦੇ ਕੀਤੇ ਅਰਥ, 'ਧਿਆਨ', ਠੀਕ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਸ ਤੁਕ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਣਨ ਨਾਲ ਧਿਆਨ ਕੇਵਲ ਲਗਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਹਜ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਉਚਾਈ ਨੂੰ ਭੀ ਜਾ ਛੋਂਹਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ "ਸਹਜ" ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਪਰਮ-ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਚੀ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਾਂ "ਮੰਨੈ" ਤੋਂ ਭੀ ਪਹਿਲੇ "ਸੁਣਿਐ" ਦੀ ਪਦਵੀ ਉਤੇ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ "ਸੁਣਿਐ" ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਭੀ ਉੱਨੀ ਹੀ ਉੱਚੀ ਹੈ ਜਿੰਨੀ "ਮੰਨੈ" ਦੀ ਤਾਂ ਦੋਹਾਂ

1. ਸਚਿਆਰ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਪੰ.63, ਮਦਰਾਸੀ—ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣਨਾ ਅਥਵਾ ਮੰਨਣਾ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਫਲਦਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ। ਐਸੇ ਪੁਰਸ਼ ਜੋ ਭਜਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਬੀਨ ਹੋਣ, ਸਿੱਖੀ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਕੀ ਸਦਾਂਵਦੇ ਹਨ? ਸਿੱਖ—ਕਈ ਨਾਮ ਹਨ ਜਿਹਾ ਕੁ ਸੰਤ, ਗੁਰਮੁਖ, ਪੰਚ ਆਦਿਕ।
2.- ਪੰਨਾ 51.
3. ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਪੰਨਾ 17.

ਵਿਚ ਫਰਕ ਕੀ ਹੈ? ਇਕ ਵਿਆਖਿਆ-ਕਾਰ ਨੇ ਕੋਈ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ:-

"ਮਦਰਾਸੀ —ਆਪ ਨੇ ਸੁਣਨ ਦੇ ਅਰਥ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਇਸੈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਟਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੰਨਣ ਦੇ ਅੱਡ ਪਰਮਾਣ ਵੀ ਦੇਣੇ ਹਨ?

ਸਿੱਖ-ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਜਰਨੈਲ ਦੇ ਥੱਲੇ ਇਕ ਵਡੀ ਸੈਨਾ ਦਾ ਦਲ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਸੈਨਾ ਸੁਣ ਕੇ ਪੱਥਰ-ਵਤ ਖੜੀ ਹੀ ਰਹੇਗੀ ਜਾਂ ਕੁਝ ਕਰੇਗੀ ਵੀ?

ਮਦਰਾਸੀ— ਠੀਕ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਸੁਣਨ ਦਾ ਭਾਵ ਹੀ ਹੁਕਮ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਅਰ ਜ਼ਰੂਰ ਸੈਨਾ ਨੂੰ ਸੈਨਾਪਤੀ ਦੀ ਆਗਿਆ ਮੰਨਣੀ ਹੀ ਪਊ।

ਸਿੱਖ— ਕੀ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਵਰਗੇ ਮਹਾਨ ਜਰਨੈਲ ਦੀ ਆਗਿਆ ਸੁਣ ਕੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੁਝ ਅਮਲ ਕਰੂ? ਫੇਰ ਭੀ ਚੰਚਲ ਮਨ ਦੀਆਂ ਨੁਕਤਾਚੀਨੀਆਂ ਦਾ ਉਤਰ ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੀ 12ਵੀਂ, ੧੩ਵੀਂ, ੧4ਵੀਂ ਤੇ ੧5ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਇਸ ਪਰਕਾਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।"[1]

"ਸੁਣਿਐ" ਤੇ "ਮੰਨੈ" ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ ਦਰਜੇਵਾਰ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹੋਣ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਥੇ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਕੇਵਲ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਫਰਕ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਅਨੁਸਾਰ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ 'ਪੰਚ' ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤੀ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਨਾਮ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਵੇਦਾਂਤੀ ਸਾਧਨਾ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ।

"ਪੰਚ" ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਲਗਿਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪਿਛਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਖੇਚਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਗਣਿਤ ਵਿਦਿਆ ਵਾਲੀ ਸੁਰ ਨੇ ਵਧੇਰੇ ਖਿੱਚਿਆ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਖੇਚਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭੀ ਕਈਆਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਇਧਰ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੰਕਲਪ ਯਾਦ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ:-

"ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਪੰਚਨ, ਹਿੰਦੀ-ਪਾਂਚ, ਪੰਜਾਬੀ-ਪੰਜ, ਪੰਚ। ਆਰੀਆ ਲੋਕ ਪਿੰਡ ਦੇ ਪੰਜ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਥਾਪ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲੋਂ ਝਗੜੇ ਨਿਪਟਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਕਮੇਟੀ ਨੂੰ ਉਹ ਪੰਚਜਨੀ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਫੇਰ ਇਸ ਦਾ ਨਾਉਂ ਪੰਚਾਯਤਨ, ਫੇਰ ਪੰਚਾਇਤ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਪੰਚਜਨੀ ਦੇ ਹਰ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਪੰਚ ਕਹਿਣ ਲਗ ਪਏ। ਨੰਬਰਦਾਰ ਭੀ ਪੰਚ, ਸਿਆਣਾ ਨੇਕ ਆਦਮੀ ਭੀ ਪੰਚ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਪੁਰਖ, ਸੰਤ, ਮਹਾਤਮਾ ਵੀ ਪੰਚ। ਪੰਚ ਦੇ ਅਰਥ ਪੰਜ ਗੁਣ ਭੀ ਹਨ। ਸਤ, ਸੰਤੋਖ, ਦਇਆ, ਧਰਮ, ਧੀਰਜ।"[2]

---

1. ਸਚਿਆਰ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਪੰ.60.
2. ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.169-70,

ਡਾ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭੀ ਪੰਚ ਨੂੰ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਪੰਚਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

"ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪੰਚ ਬਣਨ ਦਾ ਪੂਰਾ ਸੁਖ ਤੇ ਲਾਭ ਪੰਚਾਂ ਨੂੰ ਓਸ ਕੰਮ ਦੇ ਕਰਨ ਦੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਉਹ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਸੁਹਣੀ ਜਾਚ ਤਦੇ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਦੱਸੀ ਹੋਈ ਏਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੋਵੇ ਕਿ 'ਪੰਚ' ਅਖਵਾਉਣ ਦੇ ਕੌਣ ਲਾਇਕ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਏਸ ਲੇਖ ਦੇ ਲਿਖਣ ਤੋਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਅੱਗੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਕੇ ਦੱਸਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਮਾਤ੍ਰ ਦੇ ਸਿਖਿਆ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਪੰਚ' ਕਿਸ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਪੰਚ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਦਾ ਹੈ।"[1]

ਪਿੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪੰਚਾਇਤਾਂ ਦੇ ਪੰਜ ਮੈਂਬਰ ਚਾਹੇ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਥਾਪੇ ਜਾਣ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਵੱਸੋਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਪੰਚ' ਸ਼ਬਦ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੀ ਸੁਰ ਕੱਢੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਿੰ: ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ-

"Such men are approved as Representative Men and become master spirits"[2]

ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੰਚ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਿੰ: ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਚ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਮਨੁੱਖ ਹਨ ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਘੜਵੇਂ ਹਨ। ਇਹੋ ਵੀਚਾਰ ਕਈਆਂ ਨੇ ਨੇਤਾ, ਆਦਿਕ ਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ ਪਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ: ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ:-

"ਪੰਚ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਰਬਮਈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਸਰਬ-ਜਨਕ ਭਲਿਆਈ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।...... ਅਜੇਹੇ ਸਰਬ ਜਨ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰ ਵਾਲਾ ਪੁਰਖ ਹਰ ਥਾਂ ਪਰਵਾਣ ਹੋ ਕੇ ਉਚ ਪਦਵੀ ਅਥਵਾ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਦੀ ਸੋਭਾ ਖਟਦਾ ਹੈ। ਅਜੇਹਾ ਪੁਰਖ ਹਰ ਖੇਤਰ -ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ, ਵਿਚ ਅਗਵਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।"[3]

ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਬਣਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਭੀ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ 'ਪੰਚ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜੋੜਿਆ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪੰਚਾਇਤਾਂ ਦੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਤੋਂ ਸੁਝਦਾ ਹੈ। ਪੰਚਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਕਹਿਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹਨ — ਸ੍ਰ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ :-

---

1. ਪੰਚ, ਪੰ.3–4.

2. **The Japuji,p.26.**

3. ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.307-8.

"The elect ,i.e. the men who faithfully follow their dhamma or the mores of their society, are accepted as worthy by their fellowmen. They become their leaders."[1]

ਸ੍ਰ: ਖੁਸ਼ਵੰਤ ਸਿੰਘ :-

" Thus are chosen the leaders of men,

Thus honoured in God's estimation."[2]

ਪ੍ਰੋ: ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਤੇ ਪ੍ਰੋ: ਚਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ

" Elect are the ones approved unto Him
Honoured they are amongst their fellow men too."[3]

ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ :-

" Accepted are the saints, they are the elect, They alone attain honour in the court Divine."[4]

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈਆਂ ਨੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੁਣੇ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਆਦਿਕ। ਕਈਆਂ ਨੇ ਪੰਚਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਤਾਂ ਦਸਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਚੁਣੇ ਗਏ ਹਨ ਜਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਰਾਹੀਂ। ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਪੰਚ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਾਲੀਆਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਮੰਗਦਾ ਹੈ।

"ਸਚਿਆਰ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ" ਦੇ ਅਗਿਆਤ ਕਰਤਾ ਦਾ ਕਥਨ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੈਵੀ ਚੋਣ ਵੱਲ ਹੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ:-

"ਪੰਚ ਇਕ ਐਸੀ ਉਤਮ ਪਦਵੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚ ਕੇਵਲ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਣ ਨਹੀਂ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਸਗੋਂ ਪਰਧਾਨਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਗਿਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪੰਚ ਹੀ ਸੁਹਾਵਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਾਰਨ ਇਹ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕੇਵਲ ਇਕ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਬਾਝ ਹੋਰ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।"[4]

ਪ੍ਰੋ: ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਚਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਨੇਤਾ ਤਾਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ:-

---

1. The Seeker's path, p.40. 2. Jupji, p.17.
3. Japji, p.32.
4. Jap-ji, p.25.
5. ਪੰਨਾ 64.

" Men whom He appoints and to whom He gives authority are the true teachers of men, they guided and lay for man the path They are honoured of the kingdom of God."[1]

ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਜੀ ਨੇ ਪੰਚਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਣਗੀ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਤੇ ਦੈਵੀ ਦੋਹਾਂ ਹੀ ਧਿਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ:-

" ਜੋ ਪੰਚ ਹਨ ਉਹ ਪ੍ਰਵਾਣ ਹਨ। ਉਹੋ ਪੰਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਦੁਨੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨੇਗੀ, ਭਗਵਾਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਣ ਕਰੇਗਾ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।[2]

ਪੰਚਾਂ ਨੂੰ ਪੰਚਾਇਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਦੂਸਰੇ ਸਿਰੇ ਉਤੇ ਹਨ ਉਹ ਵਿਦਵਾਨ ਜਿਹੜੇ 'ਪੰਚ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪੰਜ ਦੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਸੁਣਦੇ ਹਨ, ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਚ ਉੱਕਾ ਨਹੀਂ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸੰਪਰਦਾਈ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਲਿਖਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ:

"ਪੰਚ= ਸੰਤ। ਯਥਾ- ਪੰਚਮਿ ਪੰਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਤੇ ਜਿਹਿ ਪਰਪੰਚ।। (ਥਿ:ਗਉ:ਮ.4)

ਪੰਚ ਨੂੰ ਗੇਣਤੀ ਸਮਝ ਕੇ ਪੰਜ ਅਰਥ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਦ ਬੀ ਭਾਵ ਸੰਤ ਹੀ ਰਹੇਗਾ, ਗੇਣਤੀ ਐਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਜਾਊ .:- ੧ ਨਾਮ ਸੁਣਨਾ' (ਪਉੜੀ8.੧੧) । 2. 'ਨਾਮ ਮਨਨ ਕਰਨਾ' (ਪਉੜੀ 12,14)(ਅਰਥਾਤ 'ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ')। 'ਸਚ ਨਾਉ' ਤੇ 'ਸੋ ਮੈ ਵਿਸਰਿ ਨ ਜਾਈ' (ਪਉ:4-5) । 3. ਵਡਿਆਈ ਗਾਵਣੀ ਵੀਚਾਰਨੀ (ਪਉ: 4),(ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ, 'ਗਾਵੀਐ.—' ਪੌ: 4+) 4. ਹੁਕਮ ਤੇ ਟੁਰਨਾ (ਪਉ:੧)। 5. ਮਨ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨਾ -'ਗਾਵੀਐ ਸੁਣੀਐ ਮਨਿ ਰਖੀਐ ਭਾਉ' (ਪਉ:4)। ਇਹ ਪੰਜ ਗੁਣ ਜਿਸ ਵਿਚ ਹੋਣ ਸੋ ਹੈ ਪੰਚ = ਸੰਤ ।"[3]

ਸੁਰਦ ਚੰਦਰ ਵਰਮਾ ਜੀ ਨੇ ਭੀ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਥਮਕਤਾ ਦਿੱਤੀ ਲਗਦੀ ਹੈ:-

"The word "Panch" refers to the sovereign collective will of the elected and also represents those having control over the five senses;Kama(lust) ,krodh(anger), lobha(greed),moha(attachment) and ahankara(egotism);that is, the true devotees. Such men, who follow the path of righteousness by virtue of trumph over narcissistic, libidinal cathexes and having acquired a degree of communion with meditation(or reflection), receive due recognition in the realm of existence and are worthy of creation."[4]

ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੂਜੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤੇ ਮਤ-ਭੇਦ ਨਹੀਂ। ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਤੁਕ ਵਿਚ ਪੰਚਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਦੈਵੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਮਾਨ ਪਾਉਂਦੇ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ।

Japji Sahib
1 ~~(T)~~ page ~~262~~.
2. ਜਪੁਜੀ,ਪੰ.51.
3. ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ,ਪੰ.20.
4. (T) page 262.

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਵਰਮਾ ਸਾਹਿਬ ਪੰਚਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਤਿਕਾਰ ਦਾ ਭੀ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਹ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿਹੇ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਵਰਮਾ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਪੰਚਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:-

(ੳ) ਉਹ ਜਿਹੜੇ 'ਪੰਚ' ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਪੰਚਾਇਤ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪੰਚ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਲੋਂ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਸੋਚਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਆਗੂ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਆਗੂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਭੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

(ਅ) ਉਹ ਜਿਹੜੇ 'ਪੰਚ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਪੰਚਾਇਤ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦੇ। ਤੇ ਪੰਚਾਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਣ ਹੁੰਦੇ, ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਤੇ ਮਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।

(ੲ) ਜਿਹੜੇ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਭੀ ਪੱਖ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।

ਜੇ ਪੰਚ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਭੀ ਰੱਖਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਭੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਉਹ ਦੈਵੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਸਤਿਕਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਣ ਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਵਾਣ ਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਦੈਵੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਮਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ? ਜੇ ਉੱਤਰ ਦੂਜਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਚ ਦਾ ਮੁੱਖ ਲਛੱਣ ਉਸ ਦਾ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਮਾਣ ਇਸ ਦਾ ਫਲ ਹੈ। ਜੇ ਉੱਤਰ ਪਹਿਲਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਚ ਦਾ ਮੁੱਖ ਲਛੱਣ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਨਹੀਂ, ਦੈਵੀ ਮਾਣ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਵਾਣਗੀ ਇਸ ਦਾ ਫਲ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਉੱਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹਾਂ, ਇਹ ਵੇਖਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਤੀਸਰੀ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਭੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰ ਲਈਏ। ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ "ਦਰਿ ਰਾਜਾਨ" ਨੂੰ ਸੰਸਾਰੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ, ਕਹਿ ਕੇ ਅਰਥਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਦਰਬਾਰ , ਵਿਚ, ਕਹਿ ਕੇ। ਡਾ: ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਤੇ ਡਾ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ 'ਪੰਚ' ਨੂੰ ਪੰਚਾਇਤੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਅਰਥਾਉਂਦੇ ਪਰ ਫੇਰ ਭੀ 'ਦਰਿ ਰਾਜਾਨ' ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ:-

(ੳ) "ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਵਡੇ ਵਡੇ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਸ਼ੋਭਨੀਕ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ ਜੇ ਉਥੇ ਜਾ ਬਹਿਣ ਤਾਂ ਉਸ ਥਾਂ ਦੀ ਸੁੰਦ੍ਰਤਾ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[1]

(ਅ) ਰਾਜ ਦਰਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਭੀ ਉਹ ਪੰਚ ਜਨ ਹੀ ਸੋਭਦੇ ਹਨ।"[2]

---

1. (ਟੀ)ਪੰ. 40.
2. (ਟੀ) ਪੰ.84.

ਪ੍ਰੋ: ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ:-" the council of kings "[1]

ਗੁਰਮੁਖਨ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਦੇ," royal court [2] " ਤੇ ਭਾ: ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੇ "ਰਾਜਸੀ ਸਥਾਨਾਂ ਵਿਚ।"[3]

ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸ੍ਰ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ," King of kings[4];" ਪ੍ਰੋ: ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ ਤੇ ਪ੍ਰੋ: ਚਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ " His seat"[5] ਤੇ ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ ਜੀ ਦੇ " Council of the king of/kings[6] " । ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦੇ ਅਰਥ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਤਕ ਚਲੇ ਗਏ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਤੀਜੀ ਤੇ ਚੋਥੀ ਤੁਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਹ ਹੈ:-

"ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹੋ ਸ਼ੋਭਾ ਪਾਉਣਗੇ। ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ ਇਹ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਮਾਨ-ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏਗੀ ਜੋ ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦਾ ਸ੍ਰਵਣ, ਮਨਨ ਤੇ ਧਿਆਨ ਕਰਨਗੇ। ਉਨਾਂ ਪੰਚਾਂ ਦਾ, ਸੰਤਾਂ ਦਾ, ਸਾਧਕਾਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਹੀ ਇਕ ਧਿਆਨ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ-ਰੂਪ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਹੰਕਾਰ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਗੁਰੂ-ਰੂਪ ਹੋ ਕੇ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿਹਰੀ ਇਜ਼ਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਪੰਚਾਂ ਉਪਰ ਭੀ ਢੁਕਦਾ ਹੈ। 'ਇਕੁ ਧਿਆਨੁ' ਅਰਥਾਤ ਇਕ ਮਤ ਨਾਲ ਪੰਚ ਕੌਮ ਕਾਰ ਚਲਾਉਣਗੇ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਧਿਆਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਸ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕਰਕੇ ਇਕ ਮਤ ਨਾਲ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਗੇ, ਇਹ ਸਥੂਲ ਅਰਥ ਵੀ ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[7]

ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਨੇ ਚੋਥੀ ਤੁਕ ਦੇ "ਸਥੂਲ ਅਰਥ" ਕੀਤੇ ਹਨ ਉਸ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਬਿਰਤੀ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤੀਜੀ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਦੈਵੀ ਦੋਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਆਪਣਾ ਪਲੜਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਝੁਕਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਚਾਰ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਅਰਥ, ਨੰਬਰਵਾਰ, ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

4. (ਇਨ੍ਹਾਂ) ਪੰਚਾਂ(ਸੰਤਾਂ) ਦਾ ਗੁਰੂ ਇਕ ਧਯਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ(ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਓਹ ਨਾਮ ਜਪਦੇ ਜਪਦੇ ਈਸ਼ੁਵਰ ਦੇ ਧਿਯਾਨ ਵਿਚ ਪਰਪੱਕ ਹੋ ਸਹਜ ਵਾਲੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ)।੧. (ਐਸਾ ਹੋ ਜਾਣੇ ਨਾਲ

---

1. (T) p.26.
2. (T), p.45.
3. (ਟੀ), ਪੰ.14.
4. (T), p.40.
5. (T), p.32.
6. (T), p.25.
7. (ਟੀ), ਪੰ. 52.

ਏਹ) ਪੰਚ(ਜੀਊਂਦੇ ਜੀ ਹੀ ਈਸ਼ੁਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ) ਮਨਜ਼ੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ(ਇਧਰ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਬੀ ਉਹ) ਪੰਚ ਮੁਖੀਏ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। 2. (ਜਦੋਂ ਸਰੀਰ ਛੋੜਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਾਈਂ ਦੀ(ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਬੀ (ਏਹ) ਪੰਚ ਮਾਨ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। 3. (ਐਸਾ ਕਿ ਉਸ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਦੇ ਦਰਿ=) ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ(ਏਹ ਪੰਚ ਰਾਜੇ ਦੀ ਨਯਾਈਂ ਸੁਭਾਇਮਾਨ ਹੋਂਦੇ ਹਨ।"[1]

ਅੰਤਲੇ ਵਾਕ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਫੁਟ-ਨੋਟ ਹੈ:-

"ਰਾਜਾਨੁ=ਰਾਜਾ + ਅਨੁ । ਰਾਜਾ =ਰਾਜ ਕਰਨੇ ਵਾਲਾ, + ਅਨੁ =ਵਾਙੂ, ਨਯਾਈਂ। ਭਗਤ ਰਾਜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ—ਨਾਨਕ ਹੋਰ ਪਾਤਸਾਹੀਆ ਕੂੜੀਆ ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ । (ਸਲੋ: ਮ.3) ਤਥਾ— ਪ੍ਰਭ ਕਉ ਸਿਮਰਹਿ ਸੇ ਸਰਬ ਕੇ ਰਾਜੇ " (ਗਉ:ਸੁਖ:) 1....- ...ਐਉਂ ਭੀ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ—ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਮਾਨ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ।' ਪਰ ਪਉੜੀ 34 ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਕਿ 'ਦਰ' ਦਾ ਭਾਵ 'ਪਰਮੇਸਰ ਦਾ ਦਰ' ਹੈ, ਜਿਥੇ ਪੰਚ ਪਰਵਾਨ ਸੋਂਹਦੇ ਹਨ, ਯਥਾ:-ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ। ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ'। (ਜਪੁਜੀ)"[2]

ਸਾਨੂੰ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਨਾ 'ਗੁਰੁ ਏਕੁ ਧਿਆਨੁ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਸੰਮਤੀ ਹੈ[3], ਨਾ 'ਪੰਚ ਪਰਧਾਨ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ। ਤੀਸਰੀ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ "ਜਦੋਂ ਸਰੀਰ ਛੋੜਦੇ ਹਨ" ਤੁਕਾਂਗ ਦਾ ਭਾਵ ਸਾਨੂੰ ਜਚਿਆ ਨਹੀਂ। 'ਰਾਜਾਨੁ' ਦੇ ਅਰਥ"ਰਾਜੇ ਦੀ ਨਯਾਈਂ" ਕਰਨੇ ਭੀ ਸਾਨੂੰ ਖਿੱਚ ਜਿਹੀ ਲਗਦੀ ਹੈ ਪਰ "ਦਰਿ"ਦੇ ਅਰਥ" ਉਸ ਸ਼ਹਨਿਸ਼ਾਹ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ" ਕਰਨੇ ਸਾਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਠੀਕ ਲਗੇ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਦਿਤੀ, ਪਉੜੀ 34 ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਵਾਲੀ, ਦਲੀਲ ਭੀ ਅਸੀਂ ਸਲਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡਾ ਜ਼ੋਰ ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਹੈ ਕਿ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ 'ਪੰਚ' ਨੂੰ ਅਰਥਾਉਣ ਵੇਲੇ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਪੰਚ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਥੇ ਵਧੇਰੇ ਨਿਖਰਦਾ ਹੈ। ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ 'ਪੰਚ' ਦੇ ਅਰਥ ਪੂਰੇ ਸਾਫ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ।

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਦੋ ਭਾਗ ਹਨ, ਇਕ ਸਾਕਾਰ ਧਰਤੀ, ਜਿਸ ਉਤੇ ਜੀਵ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇਂ ਵੱਸਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੂਜੇ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ, ਜਿੱਥੇ ਜੀਵ ਮੌਤ ਦੇ ਬਾਅਦ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ:-

"ਇਸ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਥਾਂ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ 'ਕਰਮ ਕਰਨਹਾਰ' ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਧਰਤੀ ਨੂੰ 'ਧਰਮ-ਖੰਡ 'ਆਖਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਨਾਮ ਹੈ ਐਸੀਆਂ ਕਰਨੀਆਂ ਦਾ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ੁਭ ਹੋਣ ਤੇ ਪ੍ਰਲੋਕ ਵਿਚ ਸਦਗਤੀ ਦੇਣ। ਇਸ ਅੱਧੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਵੀਚਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਥੇ? ਤਾਂ (ਅਗਲੀ ਅੱਧੀ ਪੌੜੀ ਵਿਚ)

---

1. (ਟੀ)ਪੰ. 20.
2. (ਟੀ)ਪੰ. 21-21.
3. ਡਾ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥ ਸਾਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਜਚਦੇ ਹਨ—"ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਚਾਂ ਜਨਾਂ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਕੇਵਲ ਇਕ ਗੁਰੂ ਹੀ ਹੈ(ਭਾਵ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ।ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੈ।)

ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਰੀਰ ਤਯਾਗ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਦ—ਨਾਨਕ ਗਇਆ ਜਾਪੈ ਜਾਇ—ਜਿਥੇ ਸਚਾ(ਵਾਹਿਗੁਰੂ) ਆਪ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਦਰਬਾਰ ਹੈ(ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ) ,ਓਥੇ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕੀਤੇ ਕਰਮਾਂ ਤੇ ਕਮਾਏ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਕਚਿਆਈ ਪਕਿਆਈ ਦੀ ਜਾਂਚ ਪੜਤਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਓਥੇ ਸੁਭਾਇਮਾਨ ਕੌਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ? ਉਤਰ ਹੈ 'ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ' ,ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਮਿਹਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੇ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਖਸ਼ੇ ਗਏ ਹਨ, ਹੁਣ ਕਾਲ ਚਕ੍ਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਨਹੀਂ ਜੇ ਸਕਦਾ, 'ਬਖਸ਼ਿ ਲੀਏ ਨਾਹੀ ਜਮ ਕਾਣੇ' (ਬਸੰ:ਮ.੧)"[1]

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇੱਥੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਪੰਚ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਪ੍ਰਵਾਣ ਹੁੰਦੇ ਤੇ ਕਿਉਂ ਮਿਹਰਵਾਨ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦੇ ਭਾਗੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀਆਂ, ਅਠਵੀਂ ਤੇ ਨੌਵੀਂ, ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਲਗਿਆਂ ਮੂਲ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਲਗਪਗ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਤਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚ ਇਸ ਕਰਕੇ ਉੱਤਮ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਪੰਚਾਂ ਉਤੇ ਇਸ ਕਰਕੇ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਧਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉੱਤਮ ਸਨ ਅਰਥਾਤ ਉੱਤਮ ਕਰਮ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਸਾਡਾ ਖਿਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰ ਕਰਮਾਂ ਉੱਤੇ ਹੈ, ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਉਤੇ ਨਹੀਂ। ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਤਾਂ ਇਕ ਫਲ ਹੈ ਜੋ ਉੱਤਮ ਕਰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਪੰਚਾਂ ਦੇ ਉੱਤਮ ਕਰਮਾਂ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹੋਰ ਭੀ ਕਈ ਪੱਖ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਕਾਰਮਕ ਪੱਖ ਹੀ ਉਭਰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਪੰਚਾਂ ਦੇ ਉੱਤਮ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਜਾਂ ਸ਼ੁਭ ਆਚਰਣ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਕੀ ਹੈ? ਇਹ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੱਸ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਨਾਮ ਜਪਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਨੇਕ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਸੋਮੇਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਉੱਤੇ ਪਹਿਲੇ ਦੈਵੀ ਕਿਰਪਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵਰਣਨ ਭੀ ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਤੇਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਗਲਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਪੰਚ ਦੇ ਲੱਛਣ ਇਉਂ ਕਰਾਂਗੇ:-

(ੳ) ਉਸ ਉਤੇ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

(ਅ) ਉਹ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹੈ।

(ੲ) ਉਹ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।

(ਸ) ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਵੇਲੇ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਉਹ ਸੁਰਖਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

---

1. (ਟੀ) ,ਪੰ.52.

ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੌਹਾਂ ਲੱਛਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ (ਅ) ਤੇ (ਸ) ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਹੈ। (ਅ) ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਤੁਕ ਵਿਚ ਹੈ —ਪੰਚਾ ਕਾ ਗੁਰੁ ਏਕ ਧਿਆਨੁ। (ਸ) ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਾਕੀ ਤਿੰਨਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨਾਂ ਹੀ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪੰਚ ਦੇ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਹੈ ਜੋ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਤਦੇ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਪੰਚ ਦੇ ਜੀਵਨ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਚਾਨਣ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਸ ਵੀਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਪਿਛਲਾ ਅੱਧ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਾਰਲੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਕਰਤੱਵ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਮਰਨ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਹੀ ਹੋਵੇ। ਜੇ ਇਹ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਸਾਧਕ [illegible] ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਸੌਖਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਮ ਜਪਦਿਆਂ ਕਦੀ ਕਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰਣਾਇਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਬੁਰੇ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਭੈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਨੇਕ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸੀਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀਚਾਰ ਚੁਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭੈ [?] ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਭਾਵ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਾਰੀ ਵਟਾਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਾਰੀ-ਵਟਾ ਧਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਹੀ, ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮੇ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ਕ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹ ਦੈਵੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਸਾਡਾ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਭੀ ਉਸ ਦਰਬਾਰ ਦੇ / ਦਰਬਾਰ Z ਕਦੇ ਕਦਾਈਂ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਣੇ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਲਈ ਸੰਭਵ ਹਨ। ਖੰਡਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਡਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਹੀ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜੇ ਹਨ। ਉਹ ਹਰੇਕ ਖੰਡ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜੀਉਂਦਿਆਂ ਜੀਅ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜੇ ਖੰਡ ਮਨੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਹਨ। 'ਖੰਡ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਾਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਦਾ ਬਿਓਰਾ ਦੇਣ ਬਾਦ ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ।

ਸਾਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਬਾਬਾ ਪੈਧਾ ਸਚਖੰਡ, ਨਉ ਨਿਧਿ ਨਾਮ ਗਰੀਬੀ ਪਾਈ।
ਬਾਬਾ ਦੇਖੈ ਧਿਆਨ ਧਰਿ, ਜਲਤੀ ਸਭ ਪ੍ਰਿਥਮੀ ਦਿਸ ਆਈ।
ਬਾਝਹੁ ਗੁਰੂ ਗੁਬਾਰ ਹੈ, ਹੈ ਹੈ ਕਰਦੀ ਸੁਣੀ ਲੁਕਾਈ।
ਬਾਬੇ ਭੇਖ ਬਣਾਇਆ, ਉਦਾਸੀ ਕੀ ਰੀਤ ਚਲਾਈ।"[1]

---

1. ਵਾਰ, 1: 24. 4–%.

ਇੱਥੇ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਵਾਲੀ ਵੇਈਂ ਨਦੀ ਦੀ ਉਸ ਘਟਨਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਜਿਸ ਪਿੱਛੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉਦਾਸੀਆਂ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਦੱਸ ਰਹੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸੰਸਾਰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਪਰਲੋਕ ਜਾ ਚੁਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ "ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਾਸੀ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਤਿਆਗ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਭੀ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਤਾਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜੀਉਂਦਿਆਂ ਪਹੁੰਚਣਾ ਕਿਉਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ? ਸਚ-ਖੰਡ ਤਾਂ ਵਧੀਕ ਉੱਚਾ/ਦੂਰ ਹੈ।

ਕਈਆਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਸ਼ੰਕ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤਾਂ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਦਰਜਾ ਹੈ ਤੇ ਪੰਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਮਾਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਬਹੁਤ ਉਚੇਰੇ ਦਰਜੇ ਤਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸਾਧਕ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ੰਕ ਨੇ ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪੰਚ ਦਾ ਵਰਣਨ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚ ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੇ ਖੰਡ ਦਾ ਵਾਸੀ ਹੈ।

ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ ਨੇ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਦਰਬਾਰ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਕਿਹਾ ਹੈ:-

" ਵੇਖ ,.......ਔਹ ਦਰਬਾਰ.....ਤਸਵੀਰ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ......ਇਥੇ.....ਸਚਖੰਡ..ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਏ, ਹਾਂ ਸਚ-ਖੰਡ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼, ਪਹਿਲਾ ਝੂਟਾ......। ਮੈਂ ਵੇਹਨਾ ਵਾਂ ਉਹ ਰੱਬੀ ਦਰਬਾਰ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੰਚ-ਪਰਵਾਨ ਤੇ ਸਭ ਕੀਰਤਨ ਦੇ ਝੂਟੇ ਲੈਂਦੇ —ਹਾਂ ਉਥੇ 'ਸੋਹਹਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ"[1]

'ਪਹਿਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼' ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਕੀ ਮੁਰਾਦ ਹੈ? ਕੀ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਇਕੋ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਦੋ ਨਾਂ ਹਨ? ਕੀ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਝੂਟਾ ਹਨ ਜਿਹੋ ਜਿਹਾ ਪਿੱਛੋਂ ਜਾ ਕੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵੇਲੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਜੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹਿਲੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦਾ ਹੀ ਫਰਕ ਹੈ ਤਾਂ ਦੋਹਾਂ ਚੋਲੱਛਣ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਮੰਨਣੇ ਪੈਣਗੇ। ਪਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੈ। ਉਥੇ ਪੰਚ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਹਸਤੀ ਕਾਇਮ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਕਿਵੇਂ ਦਿੱਸ ਸਕਦੇ ਹਨ? ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਨੂੰ/ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਭਗਤ ਵਸਦੇ ਹਨ। ਭਗਤ ਅਤੇ ਤੇ ਪੰਚ ਸਮਅਰਥਕ ਸ਼ਬਦ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਨਿਕਟ -ਅਰਥਕ। ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਸਮਾਨਤਾ ਸਭ ਵਿਦਵਾਨ ਮੰਨਣਗੇ?

ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ "ਸੁਣਿਐ" ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ:-

ਨਾਨਕ ਭਗਤਾ ਸਦਾ ਵਿਗਾਸੁ ।
ਸੁਣਿਐ ਦੂਖ ਪਾਪ ਕਾ ਨਾਸੁ।

1. ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.75.

ਪੰਚਾਂ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਨੂੰ ਜੇ ਇਕੋ ਪਦਵੀ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਦਰਬਾਰ ਬਾਰੇ ਧਾਰਨਾ ਤਿਆਗਣੀ ਪਵੇਗੀ। ਪਰ 'ਸੁਣਿਐ' ਤੇ 'ਮੰਨੈ' ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵਾਚਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਇਕੋ ਪਦਵੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ। ਉਹ ਪੰਚਾਂ ਨੂੰ 'ਸ੍ਰਵਣ' ਤੇ 'ਮਨਨ' ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਵਾਲੀ ਨਿਧਿਆਸਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਨੂੰ ਸ੍ਰਵਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪੰਚਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਨੂੰ ਚੌਥੇ ਖੰਡ ਵਿਚ। ਵੇਦਾਂਤੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਲਈ ਇਹ ਵਡੀ ਉਲਝਣ ਹੈ।

ਸ੍ਰ: ਮੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਪੰਚਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਉੱਚਾ ਦਰਜਾ ਦਿਤਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਬਹੁਤ ਅਨੋਖਾ ਹੈ:-

8. In that court figure the elect of the people.

9. Some of them receive the Grace of the Lord and the signs of the Grace-

10. It is only there, that is, in the Region of Grace, that that which is immature achieves mellowness.

11. Though, to us he who is going There appears already to have gone.[1]

ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਤੋਂ ਅਨੁਵਾਦਕ ਨੇ ਇਹ ਸੁਝਾ ਦਿਤਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸਾਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਹਾਲੇ ਉਥੇ ਪਹੁੰਚਾ ਨਹੀਂ, ਉਧਰ ਵੱਲ ਜਾ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦਸਵੀਂ ਤੁਕ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚ ਉਹ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪੰਚ ਹਾਲੇ ਕੱਚਾ ਹੈ, ਪੱਕਾ ਉਹ ਤਦ ਹੋਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚੇਗਾ। ਨੌਵੀਂ ਸਤਰ ਦੇ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜੋ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਕੋਈ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਿਹਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਇਹ ਅੰਤਲੀ ਸਤਰ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਿਹਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪੰਚ ਉਹ ਹੀ ਹਨ ਜੋ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਪਰ ਸ੍ਰ: ਮੋਹਣ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਹੀ ਪਹੁੰਚੇ ਲਗਦੇ ਹਨ, ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚੇ। ਤਾਤਪਰਜ ਇਹ ਕਿ ਉਹ ਪੰਚਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਖੰਡ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ:-

Yet the worthyness of the elect, those who fulfil their dharma, their social code, has no deeper roots than the sanction of

---

1. The Seeker's Path, p.94.

a limited society. To one who is not even among the elect, these may appear to be ripe souls, but in fact this ripeness and mellowness is achieved only when they obtain within themselves the descent of the Universal Spirit, which is entirely a matter of His Grace. It is only when the elect have reached 'that region' that they really become what others had thought they already were, namely, ripe souls. And before they reach 'There' they must pass through the two other regions of knowledge and Withdrawal into self."[1]

ਸ੍ਰ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦਾ ਪੰਚਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਸਥਾਨ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਉਹ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਖੰਡ ਗਿਣਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਭੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ। ਪੰਚ ਨੂੰ ਉਹ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣ ਚੁਕਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਮਿਹਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖਿਆਲ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਪੰਚਾਂ ਉਤੇ "ਨਦਰੀ ਕਰਮ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ" ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਰਦਾਰ ਜੀ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੇ।

ਅਸੀਂ ਸ੍ਰ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਦੇ ਉੱਕਾ ਹੱਕ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਪੰਚਾਂ ਨੂੰ ਭਗਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉਚੇਰੇ ਦਰਜੇ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ, ਭਾਵੇਂ "ਸੁਣਿਐ" ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪੰਚਾਂ ਦਾ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ। ਭਗਤ ਤੇ ਪੰਚ ਦੋਵੇਂ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਹਨ, ਦੋਵੇਂ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੋਹਾਂ ਉਤੇ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੌਣ ਅੱਗੇ ਹੈ ਤੇ ਕੌਣ ਪਿੱਛੇ, ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਅਠਵੀਂ ਤੇ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਪੰਚਾਂ ਨੂੰ ਭਗਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉੱਚਾ ਗਿਣਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਚੌਤੀਵੀਂ ਤੋਂ ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਤਕ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਇਸ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀਆਂ।

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪੰਚਾਂ ਦੇ ਸਥਾਨ ਬਾਰੇ ਸਾਡਾ ਨਿਰਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਅਖੀਰ ਤਕ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਨ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨਾ ਸਿੱਖ ਚੁਕੇ ਤੇ ਦੈਵੀ ਵਿਜੋਗ ਤੇ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਉਤਾਰਾਂ ਚੜ੍ਹਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਪਾਤਰ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਕਾਸ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਉਠਦੇ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਭੈ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਦੂਰ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਨੇੜੇ ਦਾ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਆਨੰਦ ਦਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਣ ਵਾਸਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੱਚੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ

---

1. Ibid, p.95.

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨਿਰਾ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪੰਚਾਂ ਦਾ ਹੀ ਖੰਡ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਵਿਚਦੈਵੀ ਨਿਰਣੇ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਨਾ ਉਤਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਚੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਨੇਕ ਬਦ ਸਭ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬਦ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਅਪ੍ਰਵਾਣਗੀ ਦਾ ਉਚੇਰਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਿਵਾਂ ਕਿ ਨੇਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਣਗੀ ਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਲੋੜ ਭੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। 'ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ' ਤੁਕ ਵਿਚੋ ਦੋਹਾਂ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਆ ਗਿਆ ਹੈ।[1] ਇਸ ਤੋਂ ਉਪ੍ਰੰਤ ਨੇਕ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਣਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹਨ। ਹਰ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਉਘਾੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਭ ਦੇ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਲਏ ਜਾਂਦੇ।

ਇਕ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਭੀ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪੰਚਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਣ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਪੰਚ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨੇਕੀ ਵੇਲੇ ਉਹ ਸੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਬਦੀ ਵੇਲੇ ਦੁਖੀ ਤਾਂ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਰਤਦਾ ਭੀ ਕਿਆਸਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ ਆਪਣੇ ਉਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਭ ਉਤੇ ਲਾਗੂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਕਰਕੇ ਉਹ ਇਕ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਨਿਯਮ ਦੀ ਟੋਹ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਟੋਹ ਨੂੰ ਹੀ ਕਾਵਿਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ "ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ। ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ" ਵਰਗੇ ਕਥਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੂਚਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਹੈ ਤਾਂ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸੂਚਕ ਖੰਡ ਹੀ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਸਮੂਹਿਕ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਇਹੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵੇਲੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਤੇ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੋਣਾ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਰਗੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਭੀ ਸਜੇ ਹੋਏ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਨਿਰੋਲ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਮੂਹਰਲੀ ਕਤਾਰ ਵਿਚ ਹਨ ਤੇ ਜਿਹੜੇ ਨਿਰੋਲ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਕਰਦੇ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਪਿਛਲੀ ਕਤਾਰ ਵਿਚ। ਵਿਚਕਾਰ ਉਹ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਦੇ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਕਰਦੇ ਹਨ , ਕਦੇ ਬੁਰਿਆਈਆਂ। ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸਥਾਨ ਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਦਰਸ਼ਕ ਸਾਰੇ ਹੀ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਜਾਣ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਚ ਸਭ ਤੋਂ ਮੂਹਰਲੀ ਕਤਾਰ ਵਿਚ ਸਜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਜਿਉਂ ਆਪ ਹਾਲੇ ਪੰਚ ਨਾ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਭੀ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਪੰਚਾਂ ਦੇ ਉਚੇ ਸਥਾਨ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਦਸਿਆ ਇਹ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਪੱਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨੇਕ ਬਦ ਸਭ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਨੇਕਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਭ ਹੋਣੀ ਦਾ ਯਕੀਨ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪ ਭੀ ਨੇਕ ਬਣਨ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਨਿਰਣੇ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਸ੍ਰ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦੇ ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਟੀਕੇ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਾਡੇ ਅਰਥ ਸਿੱਧੇ ਹੀ ਹਨ ਜੋ ਅਸਾਂ ਆਪਣੀ ਤੁਕ-ਵਾਰ ਟੀਕਾ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ।

---

1. ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਦੂਜੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੋਹਾਂ ਦਾ (ਨਿਰਣਾਇਕ ਤੇ) ਫਲ-ਪ੍ਰਦਾਤਾ ਹੈ:- ਇਕਨਾ ਹੁਕਮੀ ਬਖਸੀਸ॥ ਇਕਿ ਹੁਕਮੀ ਸਦਾ ਭਵਾਈਅਹਿ।

ਗਿਆਨ ਚੰਦ

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ

'ਗਿਆਨ' ਦੇ ਕੋਸ਼-ਅਰਥ

(ੳ) ਬੀ.ਆਰ. ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ-ਜਰਮਨ ਕੋਸ਼:-

1. ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ, ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਯੋਗ-ਸੂਤਰਾਂ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਉਚੇਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ।
2. ਅੰਤਹਕਰਣ, ਜ਼ਮੀਰ (ਮਹਾਂ ਭਾਰਤ)
3. ਕੋਈ ਚੇਤਨ ਵਸਤੂ (ਨਯਾਯ)
4. ਬੁੱਧੀ ਤਤ ਦਾ ਇਕ ਵਿਕਾਸ-ਫਲ (ਸਾਂਖ)
5. ਬੁੱ ਧੀ ਤੋਂ ਉੱਪਰਲੀ ਇਕ ਅਵਸਥਾ (ਯੋਗ)
6. ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਕ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ(ਵੇਦਾਂਤ)
7. ਬਾਹਰਲੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਪੂਰਨ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਸ਼ੁਧ ਚੇਤਨਾ(ਬੁੱਧ ਮਤ)

(ਅ) ਸ਼ਬਦ-ਕਲਪਦ੍ਰੂਮ:-

1. ਮੋਖਸ਼,ਬੁੱਧੀ(ਅਮਰ ਕੋਸ਼)
2. ਬੁੱਧੀ , ਮਨ ਤੇ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਨਾਂ ਗਿਆਨ ਹੈ(ਮਹਾਂ ਭਾਰਤ)
3. (ੳ) ਪਰਮਾ (ਠੀਕ ਠੀਕ ਜਾਣਕਾਰੀ) (ਨਯਾਯ)
   (ਅ) ਅਪਰਮਾ(ਸ਼ੰਕਾ-ਪੂਰਨ ਜਾਣਕਾਰੀ)(ਨਯਾਯ)

(ੲ) ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼-

ਸੰ. ਜ੍ਞਾਨ . ਜਾਨ .ਸੰਗਯਾ - ਜਾਣਨਾ.ਬੋਧ. ਸਮਝ.ਇਲਮ."ਅੰਤਰਿ ਗਿਆਨ ਨ ਆਇਓ ਮਿਰਤਕੁ ਹੈ ਸੰਸਾਰ". (ਵਾਰ ਸ੍ਰੀ ਮ:3) 2.ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ,ਜੋ ਗਯਾਨਰੂਪ ਹੈ।

(ਸ) ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼ -

(ਸ: ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ,ਗਯਾਨ) ਜਾਣਨਾ ।

ਯਥਾ- 'ਗਿਆਨੁ ਧਿਆਨੁ ਕਿਛੁ ਕਰਮ ਨ ਜਾਣਾ'।

(ਹ) ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ,ਪਟਿਆਲਾ :-

1. ਜਾਣਨ ਦਾ ਭਾਵ, ਬੋਧ, ਸਮਝ ,ਇਲਮ: "ਅੰਤਰਿ ਗਿਆਨ ਨ ਆਇਓ ਮਿਰਤਕੁ ਹੈ ਸੰਸਾਰ'(ਵਾਰ ਸ੍ਰੀ ਮ: 3); 2. ਵਿਦਿਆ, ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਦਿਆ ;

(ਠ) ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ ਭੰਡਾਰ, (ਲਾਹੌਰ, 1922):-

ਗਿਆਨ, ਪੁ:- ਵਿਦਿਆ, ਇਲਮ, ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਦਯਾ।।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ

1. (ਧਰਮ ਖੰਡ ਕਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ)
2. ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਕਾ ਆਖਹੁ ਕਰਮੁ ।
3. ਕੇਤੇ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਕੇਤੇ ਕਾਨ੍ ਮਹੇਸ ।
4. ਕੇਤੇ ਬਰਮੇ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਅਹਿ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇ ਵੇਸ।
5. ਕੇਤੀਆ ਕਰਮ ਭੂਮੀ ਮੇਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਧੂ ਉਪਦੇਸ ।
6. ਕੇਤੇ ਇੰਦ ਚੰਦ ਸੂਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਮੰਡਲ ਦੇਸ ।
7. ਕੇਤੇ ਸਿਧ ਬੁਧ ਨਾਥ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਦੇਵੀ ਵੇਸ।
8. ਕੇਤੇ ਦੇਵ ਦਾਨਵ ਮੁਨਿ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਰਤਨ ਸਮੁੰਦ ।
9. ਕੇਤੀਆ ਖਾਣੀ ਕੇਤੀਆ ਬਾਣੀ ਕੇਤੇ ਪਾਤ ਨਰਿੰਦ ।
10. ਕੇਤੀਆ ਸੁਰਤੀ ਸੇਵਕ ਕੇਤੇ ਨਾਨਕ ਅੰਤੁ ਨ ਅੰਤੁ।[1]

—

1. ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨੁ ਪਰਚੰਡੁ।
2. ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦੁ।[2]

1.

ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਦਸਵੀਂ ਤਕ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਲੈ ਕੇ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਕੇਤੇ (ਅਣਗਿਣਤ)ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ। ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਬੇਅੰਤ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਿਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ

---

1. ਜਪੁਜੀ, 35.
2. ਜਪੁਜੀ, 36. 1-2.

ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ? ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਸ ਵੱਲ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਉੱਤਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸਿਉਂ ਦੇਖਿਆਂ ਇਹ ਤੁਕ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੋਬਾਰਾ ਧਰਮ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ, ਪਿਛਲੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਸਾਰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦਾ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1] ਦੂਜੇ ਪਾਸਿਉਂ ਦੇਖਿਆਂ ਇਹ ਤੁਕ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਸ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਹਨ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਾਲੇ ਧਰਮ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜੋ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੁਣ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਹੈ।[2] ਸਾਨੂੰ 'ਪਹਿਲੇ ਨਾਲੋਂ ਦੂਜੇ ਅਰਥ ਵਧੇਰੇ ਜਚਦੇ ਹਨ।[3]

---

1. ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ 'ਧਰਮਸਾਲ' ਸ਼ਬਦ ਆਇਆ ਹੈ, 'ਧਰਮ-ਖੰਡ' ਨਹੀਂ ਆਇਆ, ਨਾ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਕਰਮ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ। ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਘਾਟੇ ਪੂਰਦੀ ਹੈ।

2. ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਰਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਪਹਿਲੇ ਵਾਲੇ ਕੀਤੇ ਹਨ:-

(ੳ) ਜੋਧ ਸਿੰਘ(ਟੀ) ,ਪੰ.64,ਧਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਇਹੀ ਧਰਮ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਜਦ ਉਪਰ ਕਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਉਪਜ ਪਵੇ ਤਾਂ ਧਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਕੰਮ ਮੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਗੇ ਫਿਰ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਸ਼ਨ — ਹੇ ਸਤਿਗੁਰੋ! ਹੁਣ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦਾ ਕਰਮ ਭੀ ਦਸੋ ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਜੀਵ ਕੀ ਕਰਦਾ ਤੇ ਕੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ?

(ਅ) ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.159,ਫਰਜ਼ ਦੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਇਹੋ ਕੰਮ ਹੈ ਹੁਣ ਵੀਚਾਰ ਦੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਦਸੋ ।

(ੲ) ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ,ਪੰ.148,ਧਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਨਿਰਾ ਇਹੀ ਕੱਰਤਵ ਹੈ (ਜੋ ਉਪਰ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ)। ਹੁਣ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦਾ ਕੱਰਤਬ (ਭੀ) ਸਮਝ ਲਵੋ(ਜੋ ਅਗਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਹੈ)।

(ਸ) ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.53,ਪੰਚ ਭੌਤਿਕੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਧਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਲਗ ਗਿਆ, ਹੁਣ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਲੱਛਣ ਦਸਦਾ ਹਾਂ।

(ਹ) ਵੀਰ ਸਿੰਘ(ਟੀ),ਪੰ.54,ਧਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਤਾਂ ਇਹੋ ਧਰਮ ਹੈ(ਕਿ ਇਥੇ ਧਰਮ ਕਮਾਵੈ)(ਹੁਣ) ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ੁਧ ਆਖਹੁ।

3. ਕਈਆਂ ਨੇ ਦੋਵੇਂ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਅਰਥ ਭੀ ਕੀਤੇ ਹਨ:-

(ੳ) ਜੁਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ,ਪ੍ਰੋ:(ਵਿ),ਪੰ.103,ਧਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਵਾਸੀ ਨਿਜ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂ -ਵਿਆਪਕਤਾ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋਣ ਵਾਸਤੇ ਤੱਤਪਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ,ਵਿਆਪਕ-ਵਿਸ਼ਵ ਵਲ ਪਹੁੰਚ ਕੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ ਨਿਜ਼ਾਮ ਜਾਂ ਨਿਜ਼ਾਮ, ਜਿਹੜਾ ਕੇਵਲ ਧਰਤੀ ਦੇ ਜੀਵਾਂ-ਜੰਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਅਕਾਸ਼ਾਂ ਦੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ, ਚੰਦਾਂ-ਸੂਰਜਾਂ,ਮੰਡਲਾਂ ਵਰਭੰਡਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਚਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤਿ ਚਕ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

(ਅ) ਜੋਧ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.65,ਇਥੇ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮੁਕਦਾ ਹੈ, ਪਹਿਲੇ ਜਦੋਂ ਸਦਾ ਰਹਣ ਵਾਲੀ ਹਸਤੀ ਤੇ ਉਹਦੇ ਸਦਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਵੀਚਾਰ ਮਨ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਥੋਂ ਖੰਡ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ।

ਧਰਮ ਦੇ ਨਿਯਮ ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਕਾਰਨਤਾ (Causality) ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਨਿਯਮ ਕੇਵਲ ਧਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਗ ਵਿਚ ਵਰਤਦਾ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਵਿਚ ਉਸੈ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ।[1] ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਧਰਤੀ, ਇਸ ਦੇ ਨਿਰਜੀਵ ਤੇ ਜੀਵ-ਧਾਰੀ ਭਾਗ ਸਭ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਹੋਰ ਭੀ ਬਹੁਤ ਕੁੱਝ ਹੈ।[2] ਇਹ ਸਭ ਕੁੱਝ ਵੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਧਰਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬੇਅੰਤ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਹੁੰਦੀ ਦੱਸੀ ਹੈ ਉਹ ਸਭ ਮਨੁੱਖ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਕਸਵੱਟੀ ਉੱਤੇ ਪਰਖਣ ਦਾ ਸੁਆਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਉਹ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ, ਨਹੀਂ। ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਘੇਰਾ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਤੇ ਹੇਠਾਂ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ ਬੇਅੰਤ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਪਸ਼ੂਆਂ ਪੰਛੀਆਂ ਦੀਆਂ ਜੂਨਾਂ ਹਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਦੇਹ-ਰਹਿਤ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਦੇਵਤੇ ਜਾਂ ਫ਼ਰਿਸ਼ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[3] ਜੇ ਇਸ ਘੇਰੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਜੀਵਾਂ ਜੰਤੂਆਂ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ

---

1. A.K.Bannerjee, Hindu Spiritual Culture, p.100, The ultimate and of Dharma is the perfect realization of essential unity, not only in the human society, but in the entire universe. The earnest and sincere devotion to Dharma in thought, feeling and action leads ultimately to the experience that the entire universe, though boundless in time and space and consisting of bewilderingly diverse orders of entities is one living organism, --one spiritually constituted whole,-pervaded by one spiritual life, evolved from one immanent spiritual power, arranged and moulded and developed in accordance with one spiritual Plan and Purpose.

2. Harnam Singh (Tr), p.141, In the twentieth century sigmund Freud, founder of Psycho-analysis, wrote:- "Man realises that our earth is not the centre of the Universe but a tiny speck in the world systems"

3. C.W.Leadbeater, The Inner Life, p.53., There was then no doubt for us about the fact of the great evolution and the future of humanity, for it was clear to us that we had risen through the Lower Kingdoms and we could see many stages both below us and above us, all the stages of human life arranged themselves for us as steps upon a ladder, we could see these steps stretching up and down from the point which we ourselves occupied, and there were beings upon every rung of that ladder.

ਬਨਸਪਤੀ ਦੀਆਂ ਸ੍ਰੇਣੀਆਂ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਅਵਤਾਰਾਂ, ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀਆਂ[1] ਹੋਰ ਅਗਲੇਰੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ, ਹੇਠਲੀ ਪਉੜੀ ਉੱਤੇ ਜੀਵਨ-ਰਹਿਤ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪ ਆ ਜਾਣਗੇ ਤੇ ਉੱਪਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤਿ ਵਿਆਪਕ ਫੁਰਨੇ, ਜਿਹੜੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਹਾਲੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੀ ਹਨ। ਰਚਨਾ ਦੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਥੂਲ ਤੇ ਸੂਖਮ ਅੰਗ ਇੱਕੋ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੇਠ ਹਨ।[2]

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸ੍ਰੇਣੀ-ਬੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਹੈ। ਕਲਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਪਉੜੀ ਜਪੁਜੀ ਦੀ 'ਸੋ ਦਰੁ' ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਇਲਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਚਿਤਰ ਹੈ। ਜੇ ਸਾਡਾ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ, ਕਿ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਧਰਮ ਦਾ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਸਾਰ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਦਰੁਸਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਦਰਬਾਰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਵੀ ਜਾਰੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਕ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਸੀ, ਇਸ ਦਾ ਅਦਾਲਤੀ ਪੱਖ, ਪਰ

---

1. Ibid., p.54, When through custom the wonderful light of the higher planes grew less dazzling to us, we were able to see that even beyond the stupendous level occupied by the Masters there arose still greater heights. Above them stood Manus Christs, Buddhas, Lipika, great Devas, Dhyan Chohans and many others of whom we can know nothing except that they exist, and that they, even at their ineffable elevation, form part of the same mighty chain.

2. ਹੇਠਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਇਸੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਲਈ 'ਹੁਕਮਿ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:-

ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸੁ ਦੇਵ ਉਪਾਇਆ।
ਬ੍ਰਹਮੇ ਦਿਤੇ ਬੇਦ ਪੂਜਾ ਲਾਇਆ।
ਦਸ ਅਵਤਾਰੀ ਰਾਮੁ ਰਾਜਾ ਆਇਆ।
ਦੈਤਾ ਮਾਰੇ ਧਾਇ ਹੁਕਮਿ ਸਬਾਇਆ।
ਈਸ ਮਹੇਸਰੁ ਸੇਵ ਤਿਨ੍ਹੀ ਅੰਤੁ ਨ ਪਾਇਆ।
ਸਚੀ ਕੀਮਤਿ ਪਾਇ ਤਖਤੁ ਰਚਾਇਆ।
ਦੁਨੀਆ ਧੰਧੈ ਲਾਇ ਆਪੁ ਛਪਾਇਆ।
ਧਰਮੁ ਕਰਾਇ ਕਰਮ ਧੁਰਹੁ ਫੁਰਮਾਇਆ। (ਵਾਰ ਮਲਾਰ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ.ਪੰ.1279-80)।

ਅਗਲੇ ਪੰਨੇ ਤੇ ਜਾਰੀ ਹੈ ....

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ। ਰਾਜਸੀ ਦਰਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਲੋਕ ਸਜ਼ਾ ਜਾਂ ਇਨਾਮ ਪਾਉਣ ਲਈ ਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਕਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਨ-ਸ਼ੌਕਤ ਵੇਖਣ। ਕਿਸੇ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਉਸ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਦਵੀਆਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਸੀ- ਜਿੰਨਾਂ ਵੱਡਾ ਕੋਈ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ,ਉੱਨਾਂ ਵੱਡਾ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਉਸ ਦਾ ਦਰਬਾਰ। ਕਿਸੇ ਰਾਜੇ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਉਸ ਤੋਂ ਨਿਵਾਜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ,ਕਵੀਆਂ,ਰਾਗੀਆਂ, ਚਿਤਰਕਾਰਾਂ ਤੇ ਕਾਰੀਗਰਾਂ ਤੋਂ ਬਣ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਜਾਹੋ-ਜਲਾਲ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹੋ ਵਿਧੀ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਲੋਕ ਕਲਪਣਾ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ੀਆਂ-ਮੁਨੀਆਂ, ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ, ਅਵਤਾਰਾਂ, ਭਗਤਾਂ, ਸਿੱਧਾਂ-ਨਾਥਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਉੱਚਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਇਹ ਸਭ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸਜ਼ਾ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਰਸ਼ੀ ਦਰਬਾਰ ਵੱਡੇ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਫ਼ਰਸ਼ੀ ਦਰਬਾਰਾਂ ਤੋਂ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਵਧ ਮਹਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਿਤ ਜੀਵ ਸਜੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਚੰਨ, ਸੂਰਜ ਤੇ ਤਾਰੇ ਭੀ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ; ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਤੱਤ, ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੇ ਅੰਗ, ਜੀਵਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ, ਉਤਪਤੀ ਦੀਆਂ ਅਣਗਿਣਤ ਖਾਣੀਆਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਭਾਗ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਵਧਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਜੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਅਮੁੱਕ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਇਕ ਪੱਖੋਂ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਦੀਰਘ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪੱਖੋਂ ਹਰ ਵੰਨਗੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਗਿਣਤੀ ਵੀ ਇਹੀ ਕੁਝ ਕਰਦੀ ਹੈ।[1] ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਨਾਲ ਕਲਪਣਾ ਹੰਭ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਣਾ[2] ਨੂੰ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

---

1. ~~ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ~~: ਪਿਛਲੇ ਪੰਨੇ ਦਾ ਫੁਟਨੋਟ:
(ੳ) ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ।
(ਅ) ਇਹ ਸਭ ਇੱਕੋ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੇਠ ਕਰਮ ਕਰਦੇ ਦਰਸਾਏ ਹਨ।
(ੲ) ਇਸ ਨਿਯੰਤਰਣ ਦਾ ਮਾਲਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਗੁਪਤ ਤਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ,ਹੁਕਮ ਚਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। (ਸ) ਉਹ ਬੇਅੰਤ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਨੁਕਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭੀ ਸੁਝਦੇ ਹਨ।

1. ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਤਾਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਭੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਬਲਕਿ "ਅਨੰਤ" ਸ਼ਬਦ ਭੀ ਚੌਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ:-

ਤਿਸ ਵਿਚ ਜੀਅ ਜੁਗਤ ਕੇ ਰੰਗ।
ਤਿਨ ਕੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ । ∠ ਵਿਚ

ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਫਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ∠ਕੇਵਲ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਰਸਾਈ ਹੈ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜੀਵਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟ ਹੋਰ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਭੀ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਜਿਸ ਨਿਰਣਾਇਕ ਗੁਣ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਬੇਅੰਤ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਹੀ ਪੜਚੋਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਕੇਵਲ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਹੋਰਨਾਂ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨਾਲ ਭੀ ਹੈ।
(ਫੁਟਨੋਟ ਨੰ: 2 ਅਗਲੇ ਪੰਨੇ ਤੇ)

ਇਸ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਵਾਚਿਆਂ ਪਾਠਕ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਇਸ ਬਿੰਬ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਟੁੰਬ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਬਿੰਬ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਓਥੇ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ,ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਮੰਤਵ ਸੀ; ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਇਹ ਮੰਤਵ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ । ਕਵੀ ਦਾ ਮੰਤਵ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਡੂੰਘਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਦਰ ਤੈਹਾਂ ਨਿਕਲਦੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਤਾਂ ਮੰਤਵ ਇਹੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੇਅੰਤ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇੱਕੋ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦਿਖਾ ਕੇ ਰਚਨਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਈ ਜਾਏ। ਹੁਣ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਿਰਤੀ[1] ਜਗਾਉਣੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ। ਅੱਗੇ ਵੀ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਮੁੱਢ 'ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ' ਤੇ 'ਪਵਣ ਪਾਣੀ' ਤੋਂ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇਕ ਆਵਸ਼ਕ ਹਕੀਕਤ ਦਰਸਾਇਆ ਸੀ ਪਰ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਨਿਯਮ ਦੀ ਸੂਝ ਵਧੇ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨੂੰ ਬੇਲਗਾਮ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇਵੇ। ਹੁਣ ਕਾਰਨਤਾ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਇਸ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਮਹਾਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਧਰਮ ਕਿੰਨਾਂ ਮਹਾਨ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਾਡੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ ਜਿਹੇ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਤੇ ਬੇਅੰਤ ਹੋਰ ਬ੍ਰਹਮੰਡਾਂ ਵਿਚ ਭੀ ਹੈ।[1]

ਪਿਛਲੇ ਪੰਨੇ ਦਾ ਫੁਟਨੋਟ ਨੰ:2.

ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.323,ਪ੍ਰਤਖ ਅਥਵਾ ਦਿਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਸਮਝ ਕੇ ਸਚਿਆਰਥੀ ਆਪਣੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।.....ਆਪਣੀ ਬਲਵਾਨ ਕਲਪਣਾ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਲ ਉਹ ਇਕ ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਤੇ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਤਤ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ।

1. ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਕਾਰਨਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਬਜਾਇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਗੁਣ ਤੋਂ ਭੀ ਮੁੱਢ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ "ਸਚਾ ਆਪਿ" ਨੇ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਕਰਨ ਦਾ ਬੀੜਾ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ ਤੇ ਜੋ ਇਸ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਨਿਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਨਿਭਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕਿੰਨਾ ਵੱਡਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਪਾਲਣ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਸਾਰਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਿ ਪੁਰਾਣ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਤਰ-ਗੁਪਤ ਨੂੰ ਇੱਕਤਰ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੁਝਾਉ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦੈਵੀ ਨਿਰਣੇ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਦੇਣ ਵਜੋਂ ਹੈ। ਪਰ ਦੈਵੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇਹ ਤਾਂ ਹਾਲੇ ਮੁੱਢ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਇਕ ਧਰਤੀ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਅਨੇਕਾਂ ਧਰਤੀਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ, ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਤੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਭੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਬਾਕੀ ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਉਹ ਭੀ ਧਰਮ ਹੇਠ ਹੈ- ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਧੀਨ ਹੀ ਸਹੀ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸਭ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜ਼ਰੂਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਜਚਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਉੱਪਰ ਹੈ।

ਸੋ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਪਾਠਕ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਏਕਤਾ ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਮਹਤਵ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਕੇਵਲ ਬਿੰਬ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਟੀਕਾ ਜਾਂ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ, ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਅਰਥਾਂ ਵੱਲ ਘੱਟ ਧਿਆਨ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਕਿਸੇ ਨੇ ਹੀ ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਹੀ ਲੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਏਕਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਧਰਮ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ, ਦੂਜੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ[1] ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਜੋ ਅਨੇਕਤਾ ਤੇ ਭਿੰਨਤਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਕੁੱਝ ਹਰ ਪਲ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਣ ਨੂੰ ਠੁੱਕ-ਸਿਰ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਜੋ ਸਾਂਝੀ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪਰੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਨਿਯਮ ਜਾਂ ਅਸੂਲ ਦੀ ਟੋਹ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਲਾਉਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਤਦ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਮਿਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[2] ਅਨੇਕਤਾ ਤੋਂ ਏਕਤਾ ਵੱਲ ਨਿਯਮ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਪੁੱਜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਢੰਗ ਜਾਂ ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਖੋਜ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਲਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਵਨ-ਸੁਵਨੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ, ਉਸ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਹੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ।[3] ਜਦ ਉਹ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨਿਯਮ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰ ਕੇ ਫੇਰ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਕ ਦੋ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਭਾਵਕਤਾ-ਉਪਜਾਊ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

---

1. (ੳ) ਜੋਧ ਸਿੰਘ(ਟੀ) ,ਪੰ.65,ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਫਿਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਏਕਤਾ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਭਾਸਣ ਲੱਗੀ ਤੇ ਛੇਕੜ ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਵਿਚ ਜਾ ਟਿਕੇ।
(ਅ) ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ,ਨੇਮ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ,ਪੰ.82,ਰਬ ਨੂੰ ਦੇਖੋ, ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਵਿਚ, ਉਸਦੀ ਅਸੰਖਤਾ ਤੇ ਬੇਅੰਤਤਾ ਵਿਚ, ਉਸਦੇ 'ਅਸੂਲ' ਵਿਚ। ਇਹ ਦਖ ਹੀ ਸਤਿ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇਵੇਗੀ।
(ੲ) ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ(ਟੀ),ਪੰ.185,ਏਸ ਪਰਵ ਵਿਚ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਅਣਗਿਣਤ ਦੱਸ ਕੇ ਉਸਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

2. A.E.Taylor, Elements of Mataphysics(1924),p.163,Change, once reduced to law and apprehended as the embodiment in succession of a principle we undesstand,is no longer change as an unintelligible mystery.

3. Ibid, p.162, To be one process means to be the systematic expression in a succession of stages of a single coherent plan or law.

ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਧਰਮ ਜਾਂ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਿਯਮ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਕਾਲ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪਲਾਂ ਦੀ ਮਾਨੋ ਇਕ ਮਾਲਾ ਹੈ। ਕਲਪਨਾ ਰਾਹੀਂ ਜੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਇਕ ਪਲ ਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਪਾਲ ਨਾਲ ਜੋੜੀਏ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪਿਛਲੇ ਨਾਲ ਤਾਂ ਇਹ ਲੜੀ ਅਟੁੱਟ ਤੁਰੀ ਜਾਏਗੀ ਤੇ ਅੰਤ ਰਹਿਤ ਮੰਨਣੀ ਪਵੇਗੀ, ਚਾਹੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੇ ਇਕ ਸਿਰੇ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰੀਏ, ਚਾਹੇ ਦੂਜੇ ਤਕ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਦੂਰ ਦੁਰਾਡੇ ਪਲ ਨੂੰ ਮੂਲ ਪਲ ਜਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਪਹਿਲਾ ਪਲ ਕਹੀਏ ਤਾਂ ਝੱਟ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਕੀ ਸੀ? ਉੱਤਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਕ ਹੋਰ ਪਲ। ਸੋ ਪਹਿਲਾ ਪਲ ਪਹਿਲਾ ਨਾ ਰਿਹਾ। ਇਹੋ ਗੱਲ ਅੰਤਲੇ ਪਲ ਬਾਰੇ ਮੰਨਣੀ ਪਵੇਗੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇ ਅਸੀਂ ਦੇਸ (ਪੁਲਾੜ) ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਪਾਸੇ ਵਲ ਅੰਤਲੇ ਨੁਕਤੇ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਐਸੇ ਨੁਕਤੇ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਾਂਗੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਮੁੱਚ ਅੰਤਲਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੋਵੇ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਲੜੀ ਵਾਲੇ ਉਹੋ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਤੇ ਓਹੋ ਉੱਤਰ ਇਥੇ ਭੀ ਢੁੱਕਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਂ ਤੇ ਦੇਸ ਦੋਵੇਂ ਐਸੇ ਚੱਕਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹਰ ਥਾਂ ਹੈ/ਤੇ ਪ੍ਰਿਧੀ(**circumference**) ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਇੱਕੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਸਮੇਂ[1] ਤੇ ਬਾਈਵੀਂ ਵਿਚ ਦੇਸ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਤਕ[2] ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਲਿਜਾ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ ਤੇ ਕਾਲ ਦੋਵੇਂ ਅਸੀਮ ਹਨ।[3]

ਦੇਸ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਵਰਤਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਿਯਮ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਘਟਨਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਵਿਚ ਹੈ, ਪਹਿਲੀ ਦਾ ਹੋਰ ਪਹਿਲੀ ਵਿਚ ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਰ ਹੋਰ ਪਿਛਾਂਹ। ਪਰ ਕੀ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕੋਈ ਆਦ ਕਾਰਨ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਜੇ

---

1. ਥਿਤਿ ਵਾਰੁ ਨ ਜੋਗੀ ਜਾਣੈ ਰੁਤਿ ਮਾਹੁ ਨ ਕੋਈ। (21.13)
2. ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ ਲਖ ਆਗਾਸਾ ਆਗਾਸ ।(22.1)
3. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ,(ਵਿ),ਪੰ.110,ਓ ਬੇਅੰਤ, ਤੂੰ ਹਭਨੀਂ ਪਾਸੀਂ ਬੇਅੰਤ ਏਂ, ਕਾਲ ਵਿਚ ਜੋ ਭੂਤ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤ ਏ, ਜੁ ਭਵਿਖਤ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤ ਏ। ਦੇਸ ਵਿਚ ਜੋ ਪੂਰਬ-ਪਛਮ ਉਤਰ-ਦਖਣ ਸਾਰਿਆਂ ਪਾਸਿਆਂ ਬੇਅੰਤ ਏਂ! ਓ ਬੇਅੰਤ ਮੈਨੂੰ ਭਾਸਦਾ ਏ ਜੁ ਪੂਰਬ ਦਾ ਨਵਾਂ ਮਸਲਾ ਵੀ ਕਿਧਰੇ ਗਲਤ ਏ, ਜੋ ਆਖਨਾ ਏ ਸੰਸਾਰ ਇਕ ਪਾਸੋਂ ਅੰਤਕੀਏ -ਓਏ ਜੇ ਇਹ ਅੰਤਕੀ ਏ ਤਾਂ ਮੈਂਡੇ ਲਈ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨਹੀਂ।

ਅਸੀਂ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਕੋਈ ਕੋਈ ਬਿਲਕੁਲ ਮੁੱਢਲਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਸੀ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਵਸਥਾ; ਬਗੈਰ ਕਾਰਨ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ। ਇਹ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਸੋ ਕਾਰਨਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਇਹ ਮੰਗ ਹੈ ਕਿ ਕਾਰਨਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਪਿਛਾਂਹ ਤੁਰਦੀ ਜਾਵੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿਖ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੀ ਲੜੀ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅੰਤ ਦੇ ਤੁਰਦੀ ਜਾਏਗੀ। ਸਾਰੰਸ਼ ਇਹ ਕਿ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਿਯਮ ਬੇਅੰਤ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਹਰਕਤਾਂ ਦਾ ਸੁਝਾਉ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[1] ਇਸ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨੂੰ ਕਲਪਣਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਬੇਬਸੀ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸਾਨੂੰ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤਕ ਤੇ ਬੇਅੰਤਤਾ, ਬੇਬਸੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ।[2]

ਹੁਣ ਤਕ ਅਸੀਂ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਕ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦਾ ਭਾਗ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਬਿੰਬ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਰਥ ਲਭੱਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੇ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਤਾਈਵੀਂ ਤੇ ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਲੈ ਕੇ ਅਸੀਂ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਨੂੰ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜੇ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂਗੇ ਤਾਂ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਬਾਦ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੀ ਪਉੜੀ ਰਚ ਕੇ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪ ਭੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਉੱਤੇ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰ ਕੇ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤਕ ਪੁੱਜੇ ਸਨ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਲਭੱਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ "ਗਿਆਨ" ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ।

---

1. A.E.Taylor, op.cit., p.177, The same reasons which lead us to demand a cause A for any event B, and to find that cause in an assemblage of antencedent events, requires that A should be similarly determined by another assemblage of antencedent events and that this cause of A should itself have its own antencedent cause and so on indefinitely.

2. W.H.Mcleod(c), pp.221-222, Gian Khand ...the precise significance is not stated, but to some commentators the point is that such an understanding promotes a weakening of the individual's self-centredness.

2.

ਭਾਰਤ ਵਿਚ 'ਧਰਮ' ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, 'ਗਿਆਨ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮੁੱਢ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ। ਲਗ ਭਗ ਹਰੇਕ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਉੱਚੀ ਪੱਧਰ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਹੈ। ਨਿਆਇ ਤੇ ਵੈਸੇਸ਼ਕ ਨੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਰ-ਵੰਡ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਮੀਮਾਂਸਾ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਬੁੱਧ ਮਤ ਤੇ ਜੈਨ ਮਤ ਦੀਆਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਭੀ ਅਸੀਂ ਕੋਈ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਸਾਂਖ ਤੇ ਯੋਗ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ-ਵੰਡ ਤੋਂ ਲਾਭ ਉਠਾ ਕੇ, ਗਿਆਨ ਨੂੰ, ਪੁਰਸ਼ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਸਾਡੇ ਲਈ ਵਿਚਾਰਨੇ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹਨ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ, ਗੀਤਾ ਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਸਾਨੂੰ ਹੋਰ ਭੀ ਨੇੜੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਇਸ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੁੱਝ ਵਧੇਰੇ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਪਰ ਸ੍ਰ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਹੈ।[1] ਉਹ ਵੇਦਾਂਤ ਸਾਰ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਲੈ ਕੇ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਅਦਵੈਤ ਤੱਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਪਰ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਗਿਆਨ, ਰਚਨਾ ਦਾ ਹੈ, ਸਨਾਤਨੀ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਜਿਸ ਦਾ ਦਰਜਾ ਬਹੁਤ ਹੇਠਲਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਭੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਧਾਰਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਹੈ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਨਿਬੇੜੇ ਵਿਚ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਭੀ ਇਹੀ ਠੀਕ ਹੈ, ਪਰ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨਿਰੀ ਸਦਾ ਸਲਾਮਤ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਧਰਮ ਭੀ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਸਾਰੇ ਤੇ ਅਨੇਕਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਸੂਤ ਵਿਚ ਪਰੋਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਇਹ ਜਨਮ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਧਰਮ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ ਰਚਨਾ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵ ਤੇ ਜੀਵੰਤ ਏਕਤਾ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸੋਮਾ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।

---

1. Sohan Singh (Tr), pp.88-9, The Kathopanishad sings of the wise man who desirous of immortality turns his eyes in and beholds the inner Atman(Katha 4.1) and the same strain persists in later Indian thought. Moreover, the Upanishads, the Gita and the Vedanata are alike in giving to knowledge a very high if not always the highest place in the seeker's life. But the nature of knowledge and the function of turning the eye inward differs in the Upanishads and the Vedanata from what it is in the Japji.

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦਕਾਂ ਨੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ " knowledge "[1] ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸ੍ਰ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਵਾਲਾ ਹੀ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਗਿਆਨ ਵਾਲਾ। ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਨੂੰ "divine knowledge "[2] ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ 'ਵੇਦਾਂਤਸਾਰ' ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਈ " spiritual enlightenment " ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਨਿਰਾ " enlightenment "[3], ਉਹ ਭੀ ਉੱਚੇ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਧਾਰਦੇ ਹਨ। " wisdom "[4] ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਸ੍ਰ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਤਾਂ ਸਾਂਝ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ, ਪਰ ਵੇਦਾਂਤੀ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਕਿਤੇ ਦਰਮਿਆਨ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨੂੰ " domain of Reason " ਕਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ "knowledge " । ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਇਕੱਤਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਉਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ(Reason) ਦੁਆਰਾ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਤਤ ਕੱਢਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਟੀਕਾ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨੂੰ "ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਦਰਜਾ" ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਮਿਸਟਰ ਮੈਕਲੋਡ ਨੇ ਚਾਰੇ ਖੰਡ ਲਈ " knowledge " ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ " understanding " ਵੱਲ ਝੁਕ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਂਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ।[5] ਪੰਜਾਬੀ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਬੱਧ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਦਿੱਕਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰ 'ਗਿਆਨ' ਦੀ ਟੀਕਾ 'ਗਿਆਨ' ਹੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ।[6] ਡਾ: ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨੂੰ 'ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ ਮੰਡਲ' ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨਾਲੋਂ

---

1. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸਰ; ਖੁਸ਼ਵੰਤ ਸਿੰਘ; ਗੁਰਦੀਪ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ ਤੇ ਚਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ
2. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੋ.; ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ; ਈ.ਟਰੰਪ; ਨਰੈਣ ਸਿੰਘ
3. ਮਿਹਰ ਸਿੰਘ, ਐਮ.ਐਲ.ਪੀਸ
4. ਡੰਕਨ ਗਰੀਨ ਲੀਸ; ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਜਸਟਿਸ ।
5. W.H. McLeod(C),pp-221-2,Gian Khand(or Jnan Khand) is the second stage. It evidently represents a marked widening of the individual's understanding, chiefly due to a developing appreciation of the manifold qualities of the creation and of the significance of great figures who have preceded him..... knowledge shines in the Realm of Knowledge.
6. ਜੋਧ ਸਿੰਘ; ਵੀਰ ਸਿੰਘ; ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ; ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਜਸਟਿਸ; ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ।

"ਤਾਰਕਿਕ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਪੱਧਰ" ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।[1] ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਾਥੀ ਕਰਾਰ ਦੇਂਦੇ ਹਾਂ। ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗਿਆਨ ਲਈ 'ਕਲਪਣਾ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਕੇਤ 'ਤਾਰਕਿਕ ਸੱਚਾਈ' ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ "ਪ੍ਰਤਖ ਅਥਵਾ ਦਿਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ" ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਬਾਅਦ, ਸਾਧਕ ਆਪਣੀ ਕਲਪਣਾ ਦੁਆਰਾ, ਕਰਤੇ ਦੀ ਅਦਿਖ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ।[2] ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਲਪਣਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕੁੱਝ ਧੁੰਦਲਾ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੁਰਾਦ ਮਹਾਨ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਉਸ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਲਪਣਾ ਤੋਂ ਹੈ, ਜੋ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਇਕਾਗਰ ਹੋਣ ਵੇਲੇ ਹਰਕਤ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ,[3] ਜਾਂ ਉਸ ਖ਼ਿਆਲ-ਉਡਾਰੀ ਤੋਂ ਜੋ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦੀ ਡੋਰ ਨੂੰ, ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਬੇਮੁਹਾਰੇ ਹੀ, ਸਾਧਾਰਣ ਜਗਤ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ, ਕਿਸੇ ਖ਼ਿਆਲੀ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਘੁਮਾਈ ਫਿਰਦੀ ਹੈ। ਕਲਪਣਾ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਜੋ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮੁਰਾਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਦੀ ਟੀਕਾ ਵਿਚ "ਗਿਆਨ" ਨੂੰ "ਬੋਧਿਕ ਕਲਪਨਾ"[4] ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸੁਝਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਾਂਡ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ

---

1. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ(ਵਿ), ਪੰ.63-4, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ ਮੰਡਲ(ਗਿਆਨ ਖੰਡ) : ਇਹ ਪੱਧਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਨੁਭਵੀ ਸੱਚ ਦਾ ਹੀ ਅਗਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਨੂੰ "ਤਾਰਕਿਕ ਸਚਾਈ" ਦੀ ਪੱਧਰ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਜੋ ਕੁਝ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਭਾਲਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਤਾਰਕਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਮਾਨਿਆ ਤੇ ਘੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਰਾਟ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਦੂਰੀਆਂ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਣਾਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੇ ਅਮਲ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਕਾਇਮ ਕੀਤੇ ਅਨੇਕਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

2. ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.323.

3. S.C.Sen Gupta, Towards A Theory of the Imagination, p...., The reconciliation of opposites which the Imagination effects is a characteristic it shares with the intellect...Coleridge claims ~~the~~ that poet brings the whole soul of man into activity,... the whole being of man involves a number of incompatibles e.g., impulse and judgement, passion and will, emotion and intellect, things that are usually at cross-purposes with each other.

4. ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.53.

ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਪਸਾਰ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਪਸਾਰੇ ਵਿਚ ਫੈਲਾ ਸਕਣਾ; ਪਰ ਅਸੀਂ ਕਲਪਣਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅਪਣਾਏ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭੀ ਅਨੁਭਵ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਕਲਪਣਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਨਿਰਣਾਜਨਕ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇਣ ਲਈ ਜਦ ਆਪਣੀ ਕਲਪਣਾ ਵਰਤੀ ਤਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਬਣ ਗਈ। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਸੂਚੀ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਇਹੀ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਘੜੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁੱਛ ਨਹੀਂ।

ਪਰ ਡਾਕਟਰ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ; 'ਦਿੱਬ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ', ਇਕ ਨਵੀਂ ਸੇਧ ਦਿੰਦਾ ਹੈ:

"ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਥਵਾ ਦਿਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਸਮਝ ਕੇ ਸਚਿਆਰਥੀ ਆਪਣੀ ਕਲਪਣਾ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸਦੀ ਸੁਰਤਿ ਦਿਸਦੇ ਤੋਂ ਉਤਾਂਹ ਉਠਦੀ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੀ ਦਿਬ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕਰਤੇ ਦੀ ਅਦਿਖ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਪਣੀ ਬਲਵਾਨ ਕਲਪਣਾ ਤੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਲ ਉਹ ਇਕ ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਤੇ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਤਤ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੁਧ ਗਿਆਨ-ਦਾਤੀ ਸੂਝ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੋਂ ਸਚਿਆਰਥੀ ਦੀ ਸੁਰਤ ਨੂੰ ਚੁਕ ਕੇ ਬਹੁਤ ਬੇਅੰਤਤਾ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭੂਮੀ, ਮੇਰ, ਚੰਦ, ਸੂਰ, ਸਿਧ ਬੁਧ, ਦੇਵ , ਦਾਨਵ, ਰਤਨ-ਸਮੁੰਦ, ਖਾਣੀ ਬਾਣੀ ਸਭ ਕੁਝ ਬੇਅੰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਤਨਾ ਅਨੰਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਸਚਿਆਰਥੀ ਨੂੰ ਇਸ ਅਲੌਕਿਕ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ। ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੀਨ ਕਰਕੇ ਤੇ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕਾਰਣ।"[1]

ਪਹਿਲੇ ਵਾਕ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਬਾਕੀ ਵਾਕਾਂ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਉਡਾਰੀ ਤੋਂ ਬੇਅੰਤ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ ਹੀ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਆਨੰਦ ਉਪਜਣ ਦਾ, ਪਰ ਪਹਿਲਾ ਵਾਕ ਇਕ ਨਵੀਂ ਗੱਲ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਤੇ ਦੀ ਅਦਿੱਖ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕਲਪਣਾ ਤੇ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੰਕਲਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਕਲਪਣਾ', 'ਸੁਰਤਿ' ਤੇ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ~~ਵੱਖ-ਵੱਖ~~ ਇਕੋ ਵਾਕ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਐਸੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਰਲ-ਗੱਡ ਹੁੰਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਗਲੇ ਸਫ਼ੇ ਉਤੇ ਆਪ

---

1. ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.323.

"Imagination " ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।[1] 'ਦਿੱਬ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ intuition ਦੇ ਨੇੜੇ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਬੁੱਧੀ ਜਾਂ ਕਲਪਣਾ ਨਾਲੋਂ।[2] ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਨੂੰ (ਸੁਧਿ) ਕਿਹਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ[3] ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ, ਸਾਡੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਆਖਿਆ, ਡਾ: ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ 'ਤਾਰਕਿਕ ਸਚਾਈ' ,ਮਿਸਟਰ ਮੈਕਲੋਡ ਦੀ Understanding ਤੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦੇ "ਵਿਚਾਰ", ਸਭ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਦੂਰ ਨਿਕਲ ਗਏ ਹਨ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦੀ knowledge ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ। ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਨਿਵੇਕਲਾਪਣ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸੀਂ "ਗਿਆਤ ਦੇ ਦਰਜੇ " ਤੇ "ਗਿਆਤ" ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸਖਸ਼ੀਅਤ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਵਸੀਲੇ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਇੰਦਰੇ, ਮਨ, ਬੁੱਧੀ, ਸੁਰਤਿ, ਕਲਪਣਾ ਦਿੱਬ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਦਿ। ਇਹ ਸਭ "ਗਿਆਤ ਦੇ ਦਰਜੇ" (faculties) ਕਹਾਉਂਦੇ ਹਨ।[3] ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਚਾਹੇ ਬਾਹਰਲੇ ਜਗਤ ਦਾ ਹੋਵੇ ਚਾਹੇ ਅੰਦਰਲੇ ਦਾ, ਸਭ "ਗਿਆਤ" ਹੈ। ਇਸ ਵੰਡ ਅਨੁਸਾਰ ਮਿ. ਡੰਕਨ ਗਰੀਨਲੀਸ, ਪ੍ਰਿੰ: ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਮਿ. ਮੈਕਲੋਡ , ਡਾ: ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ: ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਸਭ ਗਿਆਤ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ 'ਗਿਆਨ' ਨੂੰ ਅਰਥਾਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਗਿਆਤ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ। " enlightenment,""spiritual enlightenment," " divine knowledge","spiritual knowledge " ਆਦਿ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ, ਦੂਜੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਗਿਆਤ ਦੇ ਦਰਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਗਿਆਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਜ਼ਰੂਰ ਮੰਨਦੇ ਹੋਣਗੇ, ਪਰ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਤੁਕਵਾਰ ਟੀਕਾ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁੱਝ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ:-

---

1. ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.324, ਮਨ -mind ਸੁਰਤਿ - imagination ; ਬੁਧਿ -Intelligence ਮਤਿ - wisdom ; ਸੁਧਿ Insight

2. (ੳ) ਮਿਹੰਦ੍ਰ ਸਿੰਘ, ਸਤਿ ਦੇ ਭਾਵਾਰਥ, ਪੰ.5-6, ਇਸ ਗਿਆਨ ਰੂਪੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਦਿੱਬਯ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ(Intuition or mystic insight) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। (ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ : ਰਾਮਕਲੀ ਅਨੰਦ, ਮ.3-36) ਪੰਨਾ 922.

(ਅ) ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ(ਵਿ) ,ਪੰ.96. ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਉਹ ਮੋਹਣੀ ਅਪੱਛਰਾਂ ਏ ਜਿਸ ਨੇ ਸੁਰ-ਨਰ-ਅਸੁਰ ਤਿਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਵਲ੍ਹੇਟਿਆ ਹੋਇਆ ਵੇ। ਇਸ ਨੂੰ ਵਸ ਕਰਨ ਵਾਲੀ 'ਬੀਣ' ਅਕਲ ਨਹੀਂ-ਕਿਉਂਕਿ ਅਕਲ ਇਹਦੀ ਆਪਣੀ ਜਾਈ ਹੈ, ਪਰ ਜਦ 'ਅਕਲ' ਨਾਲ 'ਸੁਰਤੀ' ਰਲ ਜਾਂਦੀ ਏ, ਜੋ 'ਨਾਮ' ਨੂੰ ਸੁਣਦੀ ਏ, ਤਦ ਇਸ ਸਾਂਝੇ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ "ਗਿਆਨ ਰਾਏ" ਰੂਪੀ ਪੁਤ ਦਾ ਅੰਦਰ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਕਲ (ਪਿਤਾ)+ਸੁਰਤੀ(ਮਾਤਾ) =ਗਿਆਨ ਰਾਏ(ਪੁਤ) (intuition) ਭਾਵ ਜੋ ਅੰਦਰੋਂ ਸਿਖਾਈ, ਬਾਹਰਲਾ ਘੋਲ ਕੇ ਪਾਇਆ ਇਲਮ ਹੋਰ ਏ, ਤੇ ਇਹ ਅੰਦਰੋਂ ਉਗਿਆ ਇਲਮ (Inspiration) ਹੋਰ।

3. ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.56, ਗਿਆਤ ਦੇ ਦਰਜੇ ਦੱਸੇ ਹਨ, ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਮਨਿ ਬੁਧਿ।

"ਮਨੁੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਮਸਤ ਰਹਿਣ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਪਰਵਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਜਾਣਦਾ ਸੀ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪੈਂਦਾ, ਹੁਣ ਆਪਣਾ 'ਧਰਮ' ਸਮਝਣ ਤੇ ਆਪਣੀ ਵਾਕਫ਼ੀਅਤ ਨੂੰ ਵਧਾਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿੱਦਿਆ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਬਲ ਨਾਲ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਕੁਦਰਤਿ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਅੱਖਾਂ ਅਗੇ ਲਿਆਉਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਹਨੇਰੀ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[1]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਲਿਖਾਰੀ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਵਾਕਫ਼ੀਅਤ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਾਲੀਮ ਤੇ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਈਆਂ ਨੇ ਇਸੇ ਲੀਹ ਨੂੰ ਫੜਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਜਾਂ "ਮੱਤ", ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਉਜੱਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ:-

"ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਹੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਉਦੈ ਵੀ ਉਜੱਲੀ ਜਾਂ ਨਿਰਮਲ ਮਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[2]

ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਬਾਹਰਲੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਵਾਕਫ਼ੀਅਤ ਤੇ ਪੜਚੋਲ ਕਰਨੇ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬੁੱਧੀ, ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਤਰਕ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਆਧੁਨਿਕ ਬਿਰਤੀ ਲਈ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਪਰ ਪੁਰਾਣੇ ਟੀਕਾਕਾਰ, ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਅਨੁਸਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਵਾਕਫ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਉਸੇ ਦੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਉਹ ਕਬੂਲ ਲੈਂਦਾ ਸੀ। ਆਮ ਰਿਵਾਜ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਵੇਦਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸੀ:-

"ਅਬ ਗਿਆਨ ਕਾਂਡ ਪਿਛਾਰੀ ਜੈਸੇ ਬੇਦ ਮੈ ਕਹਯੋ ਹੈ, ਤਿਸ ਕੇ ਤਿਸੀ ਰੀਤ ਸੈ ਕਹਤ ਹੈਂ। ਗਯਾਨ ਖੰਡ ਕਹੀਏ ਗਯਾਨ ਕਾਂਡ।"[3]

---

1. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ.149.
2. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ: ਜਪੁ; ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ, ਪੰ.104.
3. ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ. 273. ਹੋਰ ਦੇਖੋ:-ਉੱਤਮ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ.183.
   ਅਜਿਹੇ ਪੁਰਾਣੇ ਟੀਕਾਕਾਰ 'ਗਿਆਨ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ, ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਕੇ, 'ਕਰਮ' ਤੇ 'ਉਪਾਸਨਾ' ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦੇ ਹਨ। 'ਗਿਆਨ-ਖੰਡ' ਸਮਾਸ, ਗਿਆਨ-ਮਾਰਗ ਜਾਂ ਗਿਆਨ-ਯੋਗ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤੀਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਕ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ 'ਗਿਆਨ' ਦੇ ਅਰਥ ਸੋਚੀਏ ਤਾਂ ਇਹ 'ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ' ਤੇ 'ਸੁਤੇ ਗਿਆਨ' ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁੱਝ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹਨ ਤੇ ਕੁੱਝ ਰਹੱਸਵਾਦੀ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਲਈ ਦੇਖੋ:
   ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦੀਪ(ਵਿ), ਪੰ.131, "ਮੁੰਡਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਇਸ ਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕੋਈ ਬੌਧਿਕ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ, ਨ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਇਹ ਇਕ ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਜਾਣਨਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਓਹੋ ਹੀ ਹੋਣਾ ਹੈ।"
   ਪਰ ਜਦੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਕਾਂਡ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਇੰਡੇ ਉੱਚੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਧਾਰਦੇ। ਉਹ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸ੍ਰ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਸੂਝਣ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।

ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਕਬੂਲਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਅਵਿਦਿਆ, ਮਾਇਆ ਆਦਿ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

"ਅਕਲੀ-ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬੇਬਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅਪੜਣ ਲਈ। ਪਰ ਜਦ ਇਹ ਬਿਬਕ ਵਿਚਾਰ ਹੋ ਆਂਵਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬ੍ਰਹਮ-ਮੰਦਰ ਦੇ ਪਟ ਦੋ-ਪਾਟ ਖੁਲ੍ਹ ਜਾਂਦੇ ਹਨ! ਹਾਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨਾਮ-ਪੁਣਿਆ ਅਤੀ ਹੀ ਸੂਖਮ ਤੇ ਸੁਗਮ ਏ, ਇਹ ਅੰਧਿਆਰ ਨੂੰ ਕੱਟ ਗਿਆਨ ਦਾ ਦੀਪਕ, ਮਨ ਮੰਦਰ ਅੰਦਰ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ 'ਗਿਆਨ' ਦਾ ਪ੍ਰਚੰਡ ਸੂਰਜ ਏ, ਹਾਂ, ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਦਾ ਜੋ ਸਾਡਾ ਮਿਰ੍ਹਾਜ ਏ।"[1]

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਉਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ:-

(ੳ) 'ਗਿਆਨ' ਦੇ ਅਰਥ ਬਾਹਰਲੇ ਜਗਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅੰਗਾਂ ਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਜਾਂ ਵਾਕਫ਼ੀਅਤ ਦੇਣ ਵਾਲੇ।

(ਅ) ਜੋ ਬਾਹਰਲੇ ਜਗਤ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ, ਤਰਕ ਜਾਂ ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ, ਸਮਝ ਕੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਤੱਤ ਕੱਢਣ ਨੂੰ 'ਗਿਆਨ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।

(ੲ) ਜੋ ਬਾਹਰਲੇ ਜਗਤ ਉੱਤੇ ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਪਣਾ ਵਰਤ ਕੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੂਝ ਨੂੰ ਅਤਿਅੰਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰਨਾ 'ਗਿਆਨ' ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦੇ ਹਨ।

(ਸ) ਜੋ 'ਗਿਆਨ' ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।

---

1. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ, (ਵਿ), ਪੰ.101. [illegible] :

<u>ਹੋਰ ਵੇਖੋ:</u>

(a) Chella Ram(Tr)p.116, With the Glow of knowledge they are awake from the sloth of ignorance. They know now that their life fulfilment is in the attainment of the stage where He is seen manifest. The relation of the soul with the Parent Soul is realized, the screen of illusion is rent apart, the bonds snapped.

(b) S.C.Verma(Tr),p.358, Through a process of involution reaching the spiritual heights the faculty of discrimination or Gyan is inwardly developed and vision or the Supreme Spark is then obtained. With Divine Wisdom in the light of knowledge, all ignorance is removed and Divine manifestation is obtained.

ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਕਲਾਤਮਿਕ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਝੁਕਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲੀ ਤੇ ਅੰਤਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ 'ਗਿਆਨ' ਨੂੰ 'ਗਿਆਤ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੀ ਤੇ ਤੀਜੀ 'ਗਿਆਤ' ਦਿਆਂ ਦਰਜਿਆਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:-

(ੳ) ਜੈਸੀ ਮੈ ਆਵੈ ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ ਤੈਸੜਾ ਕਰੀ ਗਿਆਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ।
ਪਾਪ ਕੀ ਜੰਞ ਲੈ ਕਾਬਲਹੁ ਧਾਇਆ ਜੋਰੀ ਮੰਗੈ ਦਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ।[1]

ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ 'ਗਿਆਨੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਉਨ੍ਹਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਅਗਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਹਨ।

(ਅ) ਨਾਨਕ ਸੂਤਕੁ ਏਵ ਨ ਉਤਰੈ ਗਿਆਨੁ ਉਤਾਰੇ ਧੋਇ।[2]

ਜਿਸ ਸਲੋਕ ਦੀ ਇਹ ਅੰਤਲੀ ਸਤਰ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖੀਏ ਤਾਂ ਇੱਥੇ 'ਗਿਆਨੁ' ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚਾਰ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਅਰਥ ਹੇਠਲੀ ਸਤਰ ਵ੍ਹਿਚ ਆਏ 'ਗਿਆਨੁ' ਦੇ ਹਨ:
"ਨਾਨਕ ਮੁਠੀ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ ਖਾਇ ਗਇਆ ਜਮ ਕਾਲੁ।"[3]

(ੲ) ਪੜੁ ਵੀਚਾਰੁ ਗਿਆਨ ਮਤਿ ਡੰਡਾ ਵਰਤਮਾਨ ਬਿਭੂਤੰ।
ਹਰਿ ਕੀਰਤਿ ਰਹਰਾਸਿ ਹਮਾਰੀ ਗੁਰਮੁਖਿ ਪੰਥੁ ਅਤੀਤੰ।[4]

ਇਥੇ 'ਗਿਆਨ' ਦਾ ਅਰਥ ਪਰਮ-ਤੱਤ ਦਾ ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸਤਰਾਂ ਸੰਧਨਾ ਬਾਰੇ ਹਨ, ਸਿੱਧੀ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ।

(ਸ) ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਐਸੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਸਿੱਧੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ:-

1. ਬੰਧਨ ਤੋਰੈ ਸਹਜਿ ਧਿਆਨੁ।
ਛੂਟੈ ਗੁਰਮੁਖਿ ਹਰਿ ਗੁਰ ਗਿਆਨੁ।[5]

2. ਪ੍ਰਣਵਤਿ ਨਾਨਕ ਗਿਆਨੀ ਕੈਸਾ ਹੋਇ।
ਆਪੁ ਪਛਾਣੈ ਬੂਝੈ ਸੋਇ।[6]

---

1. ਤਿਲੰਗ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ. , ਪੰ. 722.
2. ਵਾਰ ਆਸਾ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ.ਪੰ.472.
3. ਵਾਰ ਆਸਾ, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.465.
4. ਆਸਾ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 360.
5. ਆਸਾ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.416.
6. ਸਿਰੀ ਰਾਗ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.25.

3. ਅਮਰਾ ਪਦੁ ਪਾਇਆ ਆਪੁ ਗਵਾਇਆ ਵਿਰਲਾ ਗਿਆਨ ਵੀਚਾਰੀ।
ਨਾਨਕ ਭਗਤ ਸੋਹਹਿ ਦਰਿ ਸਾਚੈ ਸਾਚੇ ਕੇ ਵਾਪਰੀ ।[1]

(ਹ) ਪਰ ਐਸੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ,ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇ ਨਹੀਂ, ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦਾ ਹੈ:

1. ਸਚਾ ਨੇਹੁ ਨ ਤੁਟਈ, ਜੇ ਸਤਿਗੁਰੁ ਭੇਟੈ ਸੋਇ ।
ਗਿਆਨ ਪਦਾਰਥੁ ਪਾਈਐ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਸੋਝੀ ਹੋਇ।[2]

2. ਐਸਾ ਗਿਆਨੁ ਸੁਨਹੁ ਅਭ ਮੋਰੇ
ਭਰਪੁਰਿ ਧਾਰਿ ਰਹਿਆ ਸਭ ਠਉਰੇ।[3]

3. ਤੀਨ ਭਵਨ ਨਿਹਕੇਵਲ ਗਿਆਨੁ।[4]
ਸਾਚੇ ਗੁਰ ਤੇ ਹੁਕਮੁ ਪਛਾਨੁ।

ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਜਿੰਨੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਚੁਣ ਕੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਬੱਧ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ,ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਬਾਬਤ ਵੀ ਪੂਰੇ ਦਾਅਵੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ 'ਗਿਆਨ' ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਅਰਥ ਹੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੀ ਦੇ ਨਹੀਂ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ, [illegible] ਬਹੁਤੀ ਬ੍ਰਹਮਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭੀ ਇਸ ਦਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ। ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖੀਏ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਇਕ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਦਰਜਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਕਰੀਏ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ (ਸ) ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲੋਂ (ਹ) ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਾਮ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਭੀ ਇਸੇ ਖੰਡ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ:

1. ਗੁਣ ਵੀਚਾਰੇ ਗਿਆਨੀ ਸੋਇ। ਗੁਣ ਮਹਿ ਗਿਆਨੁ ਪਰਾਪਤਿ ਹੋਇ।[5]
2. ਅਸੰਖ ਭਗਤ ਗੁਣ ਗਿਆਨ ਵੀਚਾਰ ।[6]
3. ਅਖਰੀ ਗਿਆਨੁ ਗੀਤ ਗੁਣ ਗਾਹ।[7]

---

1. ਧਨਾਸਰੀ 1,ਅ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ.689.
2. ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ 1,ਅ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ.60.
3. ਆਸਾ 1,ਅ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ.411.
4. ਆਸਾ 1,ਅ. ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ.414.
5. ਰਾਮਕਲੀ, 1,ਅ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ.931.
6. ਜਪੁਜੀ, 17.5.
7. ਜਪੁਜੀ, 19.5

ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦਰਜਿਆਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਅੰਤਲੇ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨ ਦੀ ਮੈਲ ਦੇ ਧੋਤੇ ਜਾਣ ਨਾਲ ਹੈ ਉਹ ਭੀ ਮੁੱਢਲੇ ਦਰਜਿਆਂ ਬਾਰੇ ਹਨ:

1. ਜਲਿ ਮਲਿ ਕਾਇਆ ਮਾਜੀਐ ਭਾਈ ਭੀ ਮੈਲਾ ਤਨੁ ਹੋਇ ।
ਗਿਆਨਿ ਮਹਾ ਰਸ ਨਾਈਐ ਭਾਈ ਮਨੁ ਤਨੁ ਨਿਰਮਲੁ ਹੋਇ।[1]

2. ਤੀਰਥਿ ਨਾਵਣ ਜਾਉ ਤੀਰਥੁ ਨਾਮੁ ਹੈ।
ਤੀਰਥੁ ਸਬਦੁ ਬੀਚਾਰੁ ਅੰਤਰਿ ਗਿਆਨੁ ਹੈ।[2]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਭ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਜੋ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਕੇਵਲ ਮਨਫ਼ੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਾਡੀ ਸੰਮਤੀ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਇਹ ਦਲੀਲ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦੁ।" ਤੁਕ ਵਿਚ ਜੋ ਨਾਦ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਇਹ ਅਨਹਦ ਨਾਦ ਜਾਂ ਪੰਚ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦਸਮ ਦੁਆਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਹੈ। ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਭੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉੱਚੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਲੀਲ ਵਿਚ ਜੋ ਵਜ਼ਨ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਵਾਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਭੀ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਏਹ ਅਰਥ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਸੰਪੂਰਣ ਆਤਮਿਕ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਦੋਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਦੀ ਵਿੱਥ ਮਿਟਾਉਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸੰਜੋਗ ਨੂੰ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹਾਂ — ਸਥਾਈ ਸੰਜੋਗ ਤੇ ਅਸਥਾਈ ਸੰਜੋਗ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਸਥਾਈ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਕਹਾਂਗੇ ਤੇ ਕਰਮ-ਖੰਡਾਂ ਜਾਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਸੰਜੋਗ ਦੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਧਿਆਨ-ਗੋਚਰ ਕਰਨ ਲਈ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਉਘੜ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

---

1. ਸੋਰਠਿ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.637.
2. ਧਨਾਸਰੀ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.687.

3.

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੇ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਹਸਾਸ ਦਾਂ ਜੋ ਝਲਕਾ ਮਾਤਰ ਵੱਜਾ ਸੀ ਤੇ ਜਿਸ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਾ ਸਵਾਰਨ ਲਈ ਤਤਪਰ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਅਵੱਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ, ਉਹ ਝਲਕਾ ਵਧੇਰੇ ਸਥਿਰ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਫੇਰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਮ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਸਾਰੇ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਜਾਰੀ ਹੈ।[1] ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਝਲਕਾ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਮੁੱਢ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਚਾਰ ਦੀ ਸੁਧਾਈ ਹੈ। ਜਦ ਤਕ ਇਹ ਸੁਧਾਈ ਕਾਫ਼ੀ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ , ਤਦ ਤਕ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਔਗੁਣਾਂ ਉੱਤੇ ਪਛਤਾਵਾ ਲਗਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਰੋਂ ਦੁਖੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਝਲਕਿਆਂ ਦੀ ਵਾਰੀ ਕਦੀ ਕਦੀ, ਤੇ ਪਛਤਾਵੇ ਦੇ ਦੁਖ ਦੀ ਵਾਰੀ ਝੱਟ ਪੱਟ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਜ਼ੋਰ ਲਾ ਕੇ ਔਗੁਣਾਂ ਦੀ ਮੈਲ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਧੋ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਵਧੇਰੇ ਇਕਾਗਰ ਹੋਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਟੂਬਾਂ ਹੀ ਮਨ ਨੂੰ ਖਿੰਡਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਧਦੀ ਹੈ।[2] ਜੇ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਨਿਰਮਲ ਤਾਲਾਬ ਕਹੀਏ ਤਾਂ ਹੁਣ ਇਸ ਦੇ ਤਲੇ ਉੱਤੇ ਸਥਿਤਰੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਹੋਣਗੇ। ਯੋਗ-ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਇਹ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕਾਗਰ ਮਨ ਵਿਚ ਸੁਤੇ ਹੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਯੋਗ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ 'ਆਤਮਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ' ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[3] ਅਸੀਂ ਭੀ ਇੱਥੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਹੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ

---

1. ਨਾਮ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਤੁਕਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਸੋ ਗਿਆਨੀ ਜਿਨਿ ਸਬਦਿ ਲਿਵਲਾਈ।
ਮਨਮੁਖਿ ਹਉਮੈ ਪਤਿ ਗਵਾਈ ।
ਆਪੇ ਕਰਤੈ ਭਗਤਿ ਕਰਾਈ ।
ਗੁਰਮੁਖਿ ਆਪੇ ਦੇ ਵਡਿਆਈ। (ਬਿਲਾਵਲ 1,ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.831)

2. Evelyn Underhill, op.cit.,p.238,To a large extent the discordant elements of character have been purged away. Temporally at least the mind has "unified itself" upon high levels, and attained, as it believes, a genuine consciousness of the divine and veritable world. The depth and richness of its own nature will determine how intense that consciousness shall be.

3. Mircea Eliade,Yoga , p.14,The importance that all these Indian metaphsics , and even the ascetic technique and contemplative method that constitute Yoga, accord to "knowledge" is easily explained if we take into consideration the causes of human suffering .The wretchedness of human life is not owing to a divine punishment or to an original sin, but to ignorance. Not any and every kind of ignorance ,but only ignorance of the true nature of spirit...Hence it is natural that it should be a metaphysical knowledge that supervenes to end this ignorance. This metaphysical knowledge ~~that~~ leads the

contd ...../

ਹਾਲੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲੋਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਪਸ਼ਟ ਤੇ ਬਹੁਤਾ ਚਿਰ ਟਿਕਣ ਵਾਲੇ ਹਨ, ਪਰ ਫੇਰ ਭੀ ਸਦੀਵੀ ਨਹੀਂ। ਸਦੀਵਤਾ ਦਾ ਲੱਛਣ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਗਲੇ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਧਾਰਨਗੇ। ਉਂਜ ਸਾਧਕ ਲਈ ਇਹ ਭੀ ਅਤਿਅੰਤ ਗ਼ਨੀਮਤ ਹਨ। ਦੈਵੀ ਨੂਰ ਦਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਰਸ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰਸ਼ਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1] ਇਸ ਰਸ ਵਿਚ ਉਤਾਰ ਚੜ੍ਹਾ ਘੱਟ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਘਾਲ ਸਫਲ ਹੋਣ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਕਠਿਨ ਘਾਲ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਉਸ ਘਾਲ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪੈਣ ਦੀ। ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਚਾਨਣ ਦੇ ਫੁਹਾਰੇ ਫੁੱਟਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦਾ ਤਨ ਮਨ ਠਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਵਿਚ ਉਹ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਬਿਰਤੀ ਜੋੜ ਸਕਦਾ ਹੈ।[2] ਸਿਮਰਨ ਉਸ ਲਈ ਇਕ ਰਸਮ ਜਾਂ ਨਿਯਮ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਨਾ ਇਕ ਅਲੂਣੀ ਸਿੱਲ ਚੱਟਣ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਅਲੂਣੀ ਸਿਲ ਵਿਚ ਹੁਣ ਰਸ ਝਰਨ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਗੇ ਇਹ ਰਸ ਕਦੀ ਕਦੀ ਆਉਂਦਾ ਸੀ, ਹੁਣ ਕਦੀ ਕਦੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸਾਰਾ ਆਪਾ ਹੀ ਨਵੇਂ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਦੈਵੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਾਧਾਰਨ ਆਪੇ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਫੈਲਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਖੁਲ੍ਹ ਦਾ, ਬੰਦ-ਖਲਾਸੀ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਇਕ ਐਸੇ ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੋ ਜਿਹਾ ਪਹਿਲੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁਪਨੇ ਵਿਚ ਭੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਆ ਸਕਦਾ। ਮਨ ਦੀ ਜਿੱਤ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਬਣਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਦਾ ਅਰਥ ਬੰਦ-ਖਲਾਸੀ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਭੀ ਹੈ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਈਸਾਈ ਮਤ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਪੰਧ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ ਅੰਤਰ-ਪਰਕਾਸ਼(Illumination) ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਮਿਸ ਐਵਿਲਿਨ ਅੰਡਰਹਿਲ ਨੇ ਹੋਰ ਲੱਛਣਾਂ ਨਾਲ ਦੈਵੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਉਤੇ ਭੀ ਬਲ ਦਿੱਤਾ

---

discipline to the thereshold of illumination that is, to the true'self' And it is this knowledge of one's Self-not in the profane sense of the term, but in its ascetic and spiritual sense that is the end pursued by the majority of Indian speculative systems, though each of them indicates a different way of reaching it.

1. ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ' ਵਿਚ ਜੋ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸਵੈ-ਗਿਆਨ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਕੇ ਆਨੰਦ ਦੇਂਦਾ ਹੈ:

   ਸਾਰੇ ਸਨਰੀ ਆਪ ਜਾਣਨਹਾਰ ਏ -ਧਯਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀ ਬਹੁ ਮੁਲਵਾਂ
   ਟਿਕੇ ਰੂਪ ਮਨ, ਮਾਉਂ! ਸਾਰੇ ਜਾਪਦੇ। ਰਹਿਤ -ਕਾਮਨਾ ਓਹ, ਪਾਵਨ ਰੂਪ ਸੇ
   ਬਨ ਬੁਧਿ ਨਾਲ ਸੁਹਾਉ, ਵਿਚ ਅਨੰਦ ਦੇ(5. 176 -80)

2. ਖੁਸ਼ੀ ਏਸ ਥਾਂ ਉਹ, ਕਹੀ ਨ ਜਾਇ ਜੋ। ਭਜਨ ਬਹੁਤ ਇਸ ਥਾਉਂ, ਪ੍ਰੇਮ ਅਮੁੱਲਵਾਂ।
   ਜਿੱਥੋਂ ਪਹਿਲੇ ਉਡ ਮੈਂ ਓ ਸਾਂ ਗਏ, ਉਸ ਤੋਂ ਏਥੇ ਬੋਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸੁਹਾਉ ਸੀ।(ਓਹੀ, 5.158-61).

ਹੈ।[1] ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜੋ ਵਸਤੂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਇਕ ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਹੈ, ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਦੀ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਿ ਦੇਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਬੇਅੰਤ ਹੈ। ਕਲਾ ਤਦ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜੇ ਇਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਾ ਕੇ ਨਿਭਾਇਆ ਜਾਏ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮੰਤਵ ਦੈਵੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਜਗਾਉਣਾ ਹੈ, ਵੱਖ ਵੱਖ ਬੇਅੰਤ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ। ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ ਕਹਿ ਕੇ ਉਹ ਕਰਤਾਰ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ ਦਰਸਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਰਤਾਰ ਦਾ ਇਹ ਗੁਣ ਉਸ ਦੀ ਕਿਰਤ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ~~ਹੋ~~ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨੇੜ ਨੂੰ ਬੇਮੇਚੀ ਥਾਂ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।[2] ਉਹ ਸਾਧਨ ਤੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।[3] ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਸਤੂ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ/ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਕਾਦਰ ਹੈ। ਬੇਅੰਤਤਾ ਕਰਤਾਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਘੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਗੁਣ ਹੈ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਆਸਤਕ ਮਤਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੇ ਮਤ-ਭੇਦ ਹੋਣ ਸਭ ਉਸ ਨੂੰ ਅਤਿਅੰਤ ਵੱਡਾ ਜ਼ਰੂਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਕੁਦਰਤ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ, ਕਾਦਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

---

1. Evelyn Underhill, op.cit., p.240, There are ~~true~~ two main types of experience which appear again and again in the history of mysticism; nearly always in connection with illumination, rather than any other phase of mystical development ...

A joyous apprehension of the Absolute: that which many ascetic writers call "the practice of the Presence of God." This, however is not to be confused with that unique consciousness of Union with the divine which is peculiar to a later stage of mystical development. The self, though purified, still realizes itself as a separate entity over against God. It is not immersed in its Origin, but contemplates it. This is the "betrothal" rather than the "marriage of the soul."

This clarity of vision may also be enjoyed in regard to the phenomenal world. The actual physical perceptions seem to be strangely heightened, so that the self perceives an added significance and reality in all natural things : is often convinced that it knows at last the "secret of the world". In Blake's words, the doors of perception are cleansed " so that 'everything appears to man as it is, infinite"..

A-long with this two- fold extension of consiousness, the energy of the intuitional or transcendental self may be enormously increased.....

2. Gursharan Singh Bedi(Tr), p.120, In Gyan Khand the spirit of divine knowledge reigns. Here the aspirant does his duty with intense faith and sincerity. His knowledge expands and brings him closer to Nature.

3. ਇਸ ਫ਼ਰਕ ਲਈ ਦੇਖੋ: ਕੀਤਾ ਕਿਆ ਸਾਲਾਹੀਐ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਸੋਈ ।
ਤਾ ਕੀ ਕੀਮਤਿ ਨ ਪਵੈ ਜੇ ਲੋਚੈ ਕੋਈ ।(ਸੂਹੀ ਛੰਤ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.767)

ਕੁਦਰਤ ਰਾਹੀਂ ਕਾਦਰ ਦੇ ਗੁਣ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਜੁਗਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਨੇਕਾਂ ਦੇਸਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਦੇ ਯਾਰ੍ਹਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਭਗਵਾਨ ਆਪਣਾ ਵਿਰਾਟ ਸਰੂਪ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਅਨੁਸਾਰ "ਭਗਤਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਅਧਿਆਇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪਿਆਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦਲੀਲਾਂ ਨਹੀਂ, ਸਿਰਫ਼ ਕਾਵਿ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦਾ ਕਰਦਾ ਮਨੁੱਖ ਥੱਕਦਾ ਨਹੀਂ।"[1] ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਬਣਾਇਆ ਹੈ —"ਵਿਸ਼ਵ ਰੂਪ ਦਰਸ਼ਨ ਯੋਗ"[2]

ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਕਈ ਸਲੋਕ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਹਨ:-

"ਅਰਜਨ ਬੋਲਿਆ — ਹੇ ਦੇਵ! ਆਪ ਦੀ ਦੇਹ ਵਿਚ, ਮੈਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ, ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਭ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਦੇ ਇਕਠ ਨੂੰ ਕਮਲ ਆਸਨ ਉੱਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਈਸ਼ ਬ੍ਰਹਮਾ ਨੂੰ, ਸਭ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਸਪਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ।

" ਆਪ ਨੂੰ ਮੈਂ ਅਨੇਕਾਂ ਹਥਾਂ, ਢਿਡਾਂ, ਮੂੰਹਾਂ, ਨੇਤ੍ਰਾਂ ਤੇ ਅਨੰਤ ਰੂਪਾਂ ਵਾਲਾ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਆਪ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮੱਧ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਆਪ ਦਾ ਆਦਿ ਹੈ।

" ਹੇ ਵਿਸ਼ਵੇਸ਼ੁਵਰ! ਆਪ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ ਰੂਪ ਦਾ ਮੈਂ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।"[3]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਦੇਹ ਦੇ ਅੰਗ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਦਾ ਦੇਹ ਦਾ ਬਿੰਬ ਤੇ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਇੱਕੋ ਮੰਤਵ ਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਇਸ ਮੰਤਵ ਨੂੰ ਇਸੇ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਸੰਪਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਉਂ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਹੈ—

"ਸ੍ਰੀ ਭਗਵਾਨ ਬੋਲੇ — ਹੇ ਅਰਜਨ! ਤੇਰੇ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੋ ਕੇ ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਤੇਜਮਈ, ਸੰਸਾਰ ਵਿਆਪੀ, ਅਨੰਤ, ਪਰਮ ਆਦਿ ਰੂਪ ਵਖਾਯਾ ਹੈ, ਇਹ ਤੇਰੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ।

" ਹੇ ਕੁਰੂ ਪ੍ਰਵੀਰ(ਕੌਰਵਾਂ ਦੇ ਪਿਆਰੇ) ! ਵੇਦ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ, ਯਗ ਨਾਲ, ਹੋਰ ਹੋਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਵਾਚਣ ਨਾਲ, ਦਾਨ ਨਾਲ, ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਜਾਂ ਉਚ ਤਪਾਂ ਨਾਲ ਤੇਰੇ ਬਿਨਾਂ ਦੂਜਾ ਕੋਈ ਇਹ ਸਰੂਪ ਵੇਖਣ ਵਿਚ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੈ।"[4]

---

1. ਗਾਂਧੀ ਗੀਤਾ(ਅਨੁਵਾਦਕ, ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਮੁਸਾਫ਼ਰ, 1954),ਪੰ.162.
2. ਓਹੀ.
3. ਓਹੀ, - ਪੰਨਾ167 (ਗੀਤਾ, 11.15-16)
4. ਓਹੀ,- ਪੰ. 172(ਗੀਤਾ, 11.47-48)

" ਪਰ ਹੇ ਅਰਜਨ! ਹੇ ਪਰੰਤਪ! ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਐਸਾ ਗਿਆਨ, ਐਸੇ ਮੇਰੇ ਦਰਸ਼ਨ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚ ਵਾਸਤਵਿਕ (ਅਸਲੀ) ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਸਿਰਫ ਅਨੰਨ ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ।

ਹੇ ਪਾਂਡਵ'. ਜੇਹੜੇ ਸਾਰੇ ਕਰਮ ~~ਮੈਨੂੰ~~ ਮੈਨੂੰ ਸਮਰਪਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਆਸਰੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰਾ ਭਗਤ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਆਸਕਤੀ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨਾਲ ਦਵੈਸ਼ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਪਾਂਦਾ ਹੈ।[1] "

ਇੱਥੇ ਅੰਤਲੇ ਦੋ ਸਲੋਕ ਇਸ ਲਈ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਰੇ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਤੱਤਸਾਰ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗ ਸਕੇ। ਵਿਰਾਟ ਸਰੂਪ ਦੇ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਦੈਵੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਲੱਛਣ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਭਗਤੀ ਵਿਚ੍ਹ ਕਰਾਉਣਾ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦਾ ਅਸਲ ਉੱਦੇਸ਼ ਹੈ। ਮਾਨਵਵਾਦ ਤੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਇਸ ਉੱਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਾਧਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵੇਲੇ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ੋਰ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਤਜੱਲੀ ਹੈ। ਅੱਲਾਹ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੀ ਇਸ ਲਈ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਆਪਣਾ ਚਿਹਰਾ ਦੇਖ ਸਕੇ।[2] ਮਨੁੱਖ ਭੀ ਇਹ ਚਿਹਰਾ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਮਾਮ ਗ਼ੱਜ਼ਾਲੀ ਰਚਿਤ "ਕੀਮੀਆ-ਇ-ਸਆਦਤ" ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਕਾਦਰ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਕਿਹਾ ਹੈ:-

---

1. ਓਹੀ, ਪੰ.173 (ਗੀਤਾ, 11.54-55)

2. Titus Burckhardt, An Introduction to Sufi Doctrine (Tr. by D.M. Matheron, 1959), pp. 66, From all these different points of view the world is essentially the manifestation of God to Himself. Thus it is expressed in the sacred saying (hadith qudsi) which brings back the idea of creation to the idea of knowledge: "I was an hidden treasure; I wished to be known (or ,to know) and I created the world". In the same sense Sufis compare the Universe to a combination of mirrors in which the Infinite Essence contemplates Itself in a multiplicity of forms, or which reflect in differing degrees the irradiation (at-tajalli) of the One Being. These mirrors symbolize the possibilities of the Essence (adh- Dhat) to detremine Itself, possibilties which It contains by virtue of Its Infinity (Kamal) Such at least is the purely principal meaning of the mirrors, but they also have a cosmological meaning , that of receptive substances (qawabil) passive in relation to the pure Act(al -Amr) In either case we have a polarity, but it is integrated in unity...

(ੳ) " ਸੋ ਕਾਰਜ ਇਸ ਕਾ ਕਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਭਲਾਈ ਕੋ ਢੂੰਡਣਾ। ਅਰ ਭਲਾਈ ਇਸ ਜੀਵ ਕੀ ਇਹ ਹੈ , ਜੋ ਭਗਵੰਤ ਕੋ ਪਛਾਣੈ। ਅਰ ਭਗਵੰਤ ਕਾ ਪਛਾਨਣਾ ਉਸ ਕੀ ਅਸਚਰਜ ਕਾਰੀਗਰੀ ਕਰ ਹੋਤਾ ਹੈ। ਸੋ ਸਰਬ ਜਗਤ ਭਗਵੰਤ ਹੀ ਕੀ ਕਾਰੀਗਰੀ ਹੈ।"[1]

(ਅ) " ਪਰ ਵਿਦਿਆ ਪੜਨੇ ਕੀ ਵਿਸੇਖਤਾ ਭੀ ਇਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਕਰਕੇ ਭਗਵੰਤ ਕੀ ਬਡਾਈ ਕਉ ਪਛਾਣੈ। ਜੈਸੇ ਕੋਈ ਪੁਰਖੁ ਕਿਸੀ ਕਵੀਸੁਰ ਕੀ ਕਵਿਤਾ ਅਰ ਕਾਰੀਗਰੀ ਕਉ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰਿ ਸਮਝਤਾ ਹੈ ਤਬ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਉਸੁ ਕਵੀਸੁਰ ਅਰੁ ਕਾਰੀਗਰ ਕੀ ਬਡਾਈ ਕਉ ਪਛਾਣਿ ਲੇਤਾ ਹੈ ਤੈਸੇ ਹੀ ਇਹਿ ਜੇਤੀ ਕਛੁ ਭਗਵੰਤ ਕੀ ਕਾਰੀਗਰੀ ਹੈ ਸੋ ਮਹਾਰਾਜ ਕੇ ਪਛਾਣਨੇ ਕੀ ਕੁੰਜੀ ਹੈ, ਅਰੁ ਉਸ ਕੇ ਸਰਬ ਗੁਣਹੁ ਕਉ ਲਖਾਵਣੇ ਹਾਰੀ ਹੈ।"[2]

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਾਦਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੋਰ ਨਿਖਾਰਦੇ ਹਾਂ।[4.]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਬਾਰ ਬਾਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ । ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਜਿਸ ਹੁਕਮ ਦੁਆਰਾ ਹੋਈ ਉਹ ਹੁਕਮ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਰਾਹੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਇਆ। ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤਿ ਨਿਰਾਕਾਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਅਰਥਾਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗ ਉਸ ਵੇਲੇ , ਕੇਵਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦਾਂ ਵਿਚ ਬਦਲਾ ਕੇ ਕਰਤਾਰ ਨੇ ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਜੀ । ਹੁਕਮ ਦਾ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ -ਰੂਪੀ ਸੰਕਲਪ ਉਸ ਇਤਰਾਜ਼ ਦਾ ਜਵਾਬ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਵਾਲੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ।[3] ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀਆਂ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ

---

1. ਪਾਰਸ ਭਾਗ(ਸੰਪਾਦਕ, ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ, 1952), ਪੰ.25.

2. ਓਹੀ, ਪੰਨਾ 66.

3. Titus Burckhardt ,op.cit.,pp.64-65,However, these two conceptions or symbolisms approach one another if we consider that the metaphysical meaning of the "nothingness"(Udum)whence the creator "draws" things can only be the "nothingness" of "non-existence", i.e., of non-manifestation or the principal state, since the possibilities principally contained in the Divine Essence are not distinct in It as such before they are deployed in a relative mode. They are also not "existing" (mawjid),for existence already implies a first condition and a virtual distinction of "knower" from "known".

ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਫੁਰਨੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਹਰ ਅੰਗ ਦੇ ਜੋੜ ਵਜੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਰਾਕਾਰ ਫੁਰਨਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਅਨੰਤ ਫੁਰਨਿਆਂ ਦਾ ਜਨਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅਸਲ ਮੁੱਢ ਹੈ।[1] ਇਸ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸੀ। ਜੇ ਅਫੁਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਕਹੀਏ ਤਾਂ ਸਫੁਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਕਹਾਂਗੇ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਫੁਰਨੇ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਰੂਪ ਹਨ। ਪਹਿਲੋਂ ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਫੁਰਨਿਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਫੇਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ।[2] ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਰਥ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਆਪ ਰਹੇ ਦੈਵੀ ਫੁਰਨਿਆਂ, ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਅਨੇਕ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਦੈਵੀ ਫੁਰਨੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਭੀ ਬੇਅੰਤ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੋਂ ਜਦ ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਲਈਦਾ ਹੈ ਤਾਂ

---

1. Ibid., p.65, As for the action of "creating" in the sense of the Arabic word Khalaqa, it is synonymous with" assigning to each thing its proper measure," This transposed into the metaphysical order, corresponds to the first determination (ta'ayyun) of possibilities in the Divine Intellect. According to this meaning of the word khalq, "creation "can be envisaged as logically preceding the "production to existence "(ijad) of these same possibilities. Thus cosmogony can be described in this way: first God "conceives" the possibilities susceptible of manifestation in a state of perfect simul-taneity and assigns to each its "capacity"(qadr) to develop in a relative mode: then He brings them forth to existence by manifesting (zahara) Himself in them.

2. E. Underhill, op.cit., p.262, I think it at least a reasonable supposition that Plato's doctrine of Ideas owed something to an intuition of this kind; for a philosophy, though it may claim to be the child of pure reason, is usually found to owe its distinctive character to the philosophies psychological experience The Platonic statements as to the veritable existence of the Idea of a house, a table, or a bed, and other such concrete and practical applications of the doctrine of the ideal, which have annoyed many metaphysicians, become explicable on such a psychological basis.

ਉਹ ਦੈਵੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨਿਰੀ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਭੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਅਸਲ ਅਰਥ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਦ ਸਫੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਫੁਰਨੇ ਸਭ ਸੰਭਵ ਰੂਪ ਧਾਰਦੇ ਹਨ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਸੰਭਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬੇਅੰਤ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਐਂਗ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸ੍ਰਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਸੋਚੀ ਹਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਭੀ ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਬੇਅੰਤ ਹੈ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਗੁਣ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1] 'ਕਾਨ੍ਹ,' 'ਮਹੇਸ', ਬਰਮੇ, ਆਦਿ ਸਭ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਇਹ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[2] ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਤੁਕਾਂਗ 'ਕੇਤੇ ਪਾਤ ਨਰਿੰਦ' ਵਿਚ ਰਾਜਸੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਤੇ "ਰਤਨ ਸਮੁੰਦ" ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ। 'ਕੇਤੇ ਸਿਧ ਬੁਧ ਨਾਥ ਕੇਤੇ' ਤੁਕਾਂਗ ਰਿੱਧੀਆਂ-ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ 'ਕੇਤੀਆ ਸੁਰਤੀ ਸੇਵਕ ਕੇਤੇ' ਬੌਧਿਕ ਸ਼ਕਤੀ। ਇਹ ਵਿਭਿੰਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਮਾਨੋਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜਾਂ "ਨਿਸਾਣ" ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ ਦਰਸਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ,[3] ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ / ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ 'ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨੁ ਪਰਚੰਡੁ," ਬਹੁਤ

---

1. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਡਾ: (ਟੀ), ਪੰ.87, ਐਂਗੇ ਹੈ ਗਿਆਨ ਖੰਡ। ਇਸ ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਪਰਚੰਡ ਗਿਆਨ ਉਪਜਦਾ ਹੈ।
2. ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੱਖ, ਜਗਤ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਇਸੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਅਗੇ ਜਾ ਕੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੇਖੋ ਪੰ.....
3. A.K.Banerjee, op.cit., p.106, It is from the view-point of this world of plurality that all the most glorious powers and attributes are ascribed to Him. It is by reference to this world, boundless in time and space and consisting of an endless variety of objects and events, that the Supreme spirit is concenived as possessing infinte knowledge and unlimited powers, as creating and governing all the diverse orders of forces and phenomen-a, physical, mental, moral and spiritual, with an unerring and irresistible plan and purpose, and as controlling the destinies of all creatures in striet accordance with His own inscrutable moral and aesthetic and spiritual laws.

ਤੀਖਣ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਬੇਅੰਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਚਿਤਰ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਸੁਝਾਉ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਜਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨੂੰ ਭੀ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1]

ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ "ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦ" ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਨਿਤਾਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਨਾਦ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ(sound) ਭੌਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ ਜਿਵੇਂ, ਬਿਜਲੀ ਜਾਂ ਗਰਮੀ ਭੀ। ਪਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਹ ਭੌਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਬਿੰਬ ਬਣਾ ਕੇ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ/, ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਤਵਾਜ਼ੀ ਇਕ ਹੋਰ ਬਿੰਬ 'ਜੋਤਿ'(light) ਹੈ ਜੋ ਫੇਰ ਇਕ ਭੌਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ। 'ਨਾਦਿ' ਤੇ 'ਜੋਤਿ' ਦੋਵੇਂ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪੁੰਜ ਹੈ। ਜਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਅਹਿੱਲ, ਅਡੋਲ ਚੇਤਨਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਰ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਦੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਕਦਮ ਨੂੰ ਓਮ, ਓਅੰਕਾਰ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ 'ਸ਼ਬਦ' ਨਾਲ ਸੂਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ 'ਕਵਾਉ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:-

"ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ।"[2]

ਇਸ 'ਕਵਾਉ' ਨੂੰ ਹੁਕਮ/ਰਾਜਸੀ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਭੀ ਸੰਕੇਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:-

'ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਆਕਾਰ ਹੁਕਮੁ ਨ ਕਹਿਆ ਜਾਈ।'[3]

'ਹੁਕਮ' ਨਾਦ', 'ਸ਼ਬਦ' 'ਜੋਤਿ' ਸਭ ਦੈਵੀ ਸਾਕਾਰਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਦੈਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਾਕਾਰਤਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਦਰਜਾ ਇਹ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਨਾਦ ਜੋ ਦੈਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਦੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਸਲੀਅਤ ਵੀ ਸਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

---

1. D.N.Bose, op.cit., p.20, God is inseparable from His energy or power. Both are, in fact, identically the same, - two phases of Eternal Brahma ..... We cannot conceive any idea of God apart from His divine attributes or power. There is an image of Deity ... known as Ardh-anarcvar, or Hara - Gauri , the one half of which is Siva and the other half is Sakti or Gauri, i.e. ,the one is inseparable from the other. It is the figurative image of Brahma and the principle of creation, which are ever united together.

2. ਜਪੁਜੀ, 16.19.

3. ਜਪੁਜੀ, 2.1

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦਾ ਗਿਆਨ, ਨਿਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ(ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ) ਦੀ ਸਾਧਾਰਣ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਆਪਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨਾਦ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਦਾ, ਜੋ ਇਸ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰ ਹੋਵੇਂ ਹੈ, ਅਨੁਭਵ ਹੈ।[1] ਸੋ ਅੰਤਿਮ ਨਿਖੇੜੇ ਵਿਚ ਇਹ ਗਿਆਨ, ਦੈਵੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ,ਜੋ ਦੈਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ, ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਤਾਤਪਰਜ ਇਹ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ,ਦੈਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਸ ਰੂਪ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਉਹ ਆਪਣੀ ਏਕਤਾ ਤੇ ਸਾਦਗੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ ਅਨੇਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਧਾਰ ਚੁੱਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਪਹਿਲੇ ਸੂਖਮ ਤੇ ਫੇਰ ਸਥੂਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਵੈਰਾਟ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੋਏ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਭੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਰਜੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ।[2] ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ

---

1. S.C.Verma,op.cit., p.66,Sir John Woodroffe in his most masterly and unexcelled interpretation says,"Sabda or sound exists only where there is motion or spanda.If there is no spanda there is no sabda. If there is Sabda there is spanda.But the transcendent Brahman or Cit(Brahmasavrupa) is quiescent and changeless. Therefore, it is said to be without motion((Nispanda) and without Sabda(Asabda).from out of this Cit(for there is but one), but without affecting its own changelessness, there arises a creative stir or stress which evolves into the Universe. This is the work of the active Brahman or Isvara. Just as the Parabrahman is Asbda,Isvara is Sabadbrhaman or Parsabda.As the former is Nisabda,the latter , as Maya sakti is with motion(Sarpanda).Parsabda, Para-vak or Sabdabrahman are each names for the Brahman as the cause of the menifested Sabda.

2. Sohan Singh(Tr),p.99, But even these men of vast consciousness... lack the finest things to which man can reach, if their intellectual do not reflect the Universal spirit apart from its manifestations.

ਅਨੁਭਵ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿਰੋਲਤਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਮੂਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1] ਨਿਰੋਲਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਚਰਚਾ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਗੇ ਜਾ ਕੇ ਵਿਚਾਰਾਂਗੇ। ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸੰਤੋਖ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕਿਵੇਂ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਉਪ੍ਰੰਤ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਜਾਰੀ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਨਾਦ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਆਨੰਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਰੁਬਰੂ ਖਲੋਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਆਨੰਦ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਨੰਦ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਬੇਅੰਤਤਾ ਜਦੋਂ ਬਹੁਤ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਸੁੰਦਰਤਾ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੈ।[2] ਸਾਧਾਰਣ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ — ਛੋਟੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਤੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਵਾਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਤੋਂ। ਗੁਲਾਬ ਜਾਂ ਬੱਚੇ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪਹਿਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਤੇ ਪਹਾੜਾਂ ਜਾਂ ਸਮੁੰਦਰਾਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੂਜੀ ਦੇ। ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਜਾਂ ਮਹਤਵ- ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਜੋ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਭਾਵਨਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸਮਾਦ[3] ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਜੁਲਦੀ ਭਾਵਨਾ ਮਹਾਨ ਉੱਚ(The sublime) ਦੀ ਹੈ।

---

1. Haridas Bhattacharya, Yoga Psychology (Cultural Heritage of India, Vol.III), p...., The means it suggests to achieve this summum bonum of the spirit is to turn the material impediments themselves into weapons of attack so that Nature becomes ultimately hoist with its own petard, and retire from the field of battle. By concentration on Nature's objects they are subdued and seen through.

2. Titus Burckhardt, op.cit., p.29, The objects of spiritual love is Divine Beauty, which is an aspect of Infinity, and through this object desire becomes lucid or clear.

3. ਦਰਅਸਲ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਜਗਾਉਣ ਲਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਾ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਵਾਲਾ ਹੋਣਾ ਉੱਨਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਜਿਨਾਂ ਹੈਰਾਨਕੁਨ ਹੋਣਾ। ਨਿਕੀਆਂ ਕੀੜੀਆਂ ਦੀ ਫੁਰਤੀ, ਹਠ, ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਤੇ ਸਿਆਣਪ ਦੇਖ ਕੇ ਵੀ ਮਨ ਵਿਚ ਹੈਰਾਨੀ ਜਾਗ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਰਾਬਰਟ ਬਰੂਸ ਮੱਕੜੀ ਦਾ ਅਣਥੱਕ ਪ੍ਰਯਤਨ ਦੇਖ ਕੇ ਅਸਚਰਜ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਛੋਟੀਆਂ ਜਾਂ ਇੱਕਲੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਕਲਾ ਘੱਟ ਹੀ ਉਪਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਜਾਂ ਅਣਗਿਣਤ ਵਸਤ-ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਬਹੁਤਾ ਅਜਿਹੇ ਭਾਵ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਵਿਸਮਾਦ ਦੇ/ਅਨੁਭਵ ਵੇਲੇ ਦਰਸ਼ਕ ਐਂਗੇ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਛੋਟਾ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਰਸ਼ਕ ਵਿਚ ਨਿਮਰਤਾ ਜਗਾ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਾਉਣਾ ਹੈ। ਜਦ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਭਾਵਨਾ ਤੀਬਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦਰਸ਼ਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਲ ਦੇਖਦਾ ਉਸ ਵਿਚ ਆਪਾ ਗਵਾਉਂਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖ਼ੁਮਾਰੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ।[1] ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਨਾਂ ਚਾਹੇ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਯਾਦ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦੀਰਘ ਭਾਵਕਤਾ ਦੀ ਉਪਜ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਸਾਧਕ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਨਿੱਤ ਨਵੇਂ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ, ਹੈਰਾਨੀ ਵਿਚ ਡੁੱਬਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਹੈਰਾਨੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਲਿਵ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਇਕਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਧਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵੱਧਦੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੇ ਆਨੰਦ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਸੀਂ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਤਸੱਵਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਸੱਵਰ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਈ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਕਰਤਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ, ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦਾ, ਭੀ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਖਿੱਚ ਖਾ ਕੇ, ਉਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਲਈ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਗੁਣ ਉਸ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਿਆਰ ਦੀਆਂ ਕਾਂਗਾਂ ਉਛਾਲਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਭਗਤੀ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਪੈਂਕਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ।[2] ਵਿਸਮਾਦ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਭਗਤੀ ਤੇ ਸਾਧਾਰਣ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਰ ਭੈ ਦੀ ਭੀ ਸੁਣੀਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਈ ਵਾਰੀ ਵੈਸ਼ਨਵ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਉਪਭਾਵਕ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਸੁਰ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੰਭੀਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਹ ਉਚੇਰੀ ਨੈਤਿਕ ਉੱਨਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਭੀ ਬਣਦੀ ਹੈ।[3] ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਵੈਰਾਟ

---

1. W.H.Mcleod(c),p.219,Vismad (skt.Vismaya)may mean either an immense awe,a prodigious wonder engendered by the over-whelming,indescribable greatness of God;or it may connote the actual condition of ecstasy resulting from the awe inspiring vision of the greatness of God.The most sustained expression of visamad in Guru Nanak's works is the lengthy slok from Asa di Var which begins with the line visamadu Nad vismadu Ved and in which almost every second word is visamad.Stanza 24 of Japji is also an expression of this same awe.
2. Ibid.,p.213,This loving devotion ,a devotion directed to the formless ord ,is the vital response required of all who have perceived the presence of God suffused throughout creation, and in whom has been awakened a longing for union with Him. It is at this point that Guru Nanak shares with the Sanh a particular debt to Vaisnava bhakti.
3. Ibid, p.213,In addition to the basic bhakti emphasis we find in Guru anak's works the more important of its corrollaries.There must be fear of od, a recognition of His infinite immensity and of His absolute authority.

ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਉਸ ਦੇ ਭੈਦਾਇਕ ਚਿਤਰ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਹੈ:

"ਆਕਾਸ਼ ਤੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਤਰਫ਼ਾਂ ਵਿਚ ਆਪ ਇਕਲੇ ਵਿਆਪ ਰਹੇ ਹੋ। ਹੇ ਮਹਾਤਮਨ । ਇਹ ਆਪ ਦਾ ਅਦਭੁਤ ਭਿਆਨਕ ਰੂਪ ਵੇਖ ਕੇ ਤਿੰਨੇ ਲੋਕ ਥਰ ਥਰ ਕੰਬਦੇ ਹਨ।

" ਹੇ ਮਹਾਂ ਬਾਹੋ (ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ) ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮੂੰਹਾਂ ਤੇ ਅਖਾਂ ਵਾਲਾ, ਅਨੇਕਾਂ ਹਥਾਂ, ਪਟਾਂ ਤੇ ਪੈਰਾਂ ਵਾਲਾ ਅਨੇਕ ਪੇਟਾਂ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਦਾਹੜਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਭਿਆਨਕ ਦਿਸਣ ਵਾਲਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਰੂਪ ਵੇਖ ਕੇ ਲੋਕ ਵਿਆਕੁਲ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਵੈਸੇ ਹੀ ਮੈਂ ਵੀ ਬਿਆਕੁਲ ਹੋ ਉਠਿਆ ਹਾਂ।[1]"

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ:

(ੳ) ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਚਿਤਰ ਤੋਂ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਭਾਵ ਜਾਗਦੇ ਹਨ।

(ਅ) ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਭਾਵ ਖੁਸ਼ੀ ਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

(ੲ) ਵਿਸਮਾਦਕ ਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਮ ਜਾਗਦਾ ਹੈ(ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਰ ਡਰ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ)

ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ 'ਨਾਦ' ਤੇ 'ਅਨੰਦ' ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਦੋ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ ਹਨ, 'ਬਿਨੋਦ' ਤੇ 'ਕੋਡ'।

'ਕੋਡ' ਦੇ ਅਰਥ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਕਰੋੜ ਕਰਦੇ ਹਨ[2] ਪਰ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਿਆਕਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ:

"ਇਥੇ ਅਨੰਦ ਇਕ ਵਚਨ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਕੋਡ ਦਾ ਅਰਥ ਕਰੋੜ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕੋਡ= ਤਮਾਸ਼ੇ ਕੌਤਕ ।[3]"

ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦਲੀਲ ਜਚਦੀ ਹੈ । ਡਾ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭੀ ਇਹੋ ਅਰਥ ਅਪਨਾਏ ਹਨ। ਉਹ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਦੀ ਟੀਕਾ ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

"ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਮਾਨੋ) ਸਭ ਰਾਗਾਂ, ਤਮਾਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਕੌਤਕਾਂ ਦਾ ਸੁਆਦ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[4]"

ਬਿਨੋਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਭੀ ਕਾਫ਼ੀ ਵੰਨਗੀ ਹੈ। ਡਾ: ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਡਾ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨੂੰ 'ਤਮਾਸ਼ੇ' ਕਹਿ ਕੇ ਅਰਥਾਉਂਦੇ ਹਨ,[5] ਡਾ: ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਡਾ: ਜੋਧ ਸਿੰਘ 'ਖੁਸ਼ੀਆਂ'। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ

---

1. ਗਾਂਧੀ ਗੀਤਾ ,ਪੰ. 168-69(ਗੀਤਾ, 11.20,11.23)
2. ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ,ਪੰ. 55; ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ(ਟੀ),ਪੰ. 126.
3. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ,(ਟੀ) ,ਪੰ. 164.
4. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ,ਪੰ.152.
5. ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼,ਪੰ.653,ਬਿਨੋਦ=ਖੇਲ,ਤਮਾਸ਼ਾ

ਨਾਦ ਨੂੰ ਬਿਨੋਦ ਨਾਲ ਟਕਰਾ ਕੇ ਪਹਿਲੇ ਨੂੰ ਸੁਣਨ ਵਾਲੀਆਂ ਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੱਸਦੇ ਹਨ:

"ਉਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਣਨ ਤੇ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਤਮਾਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਸਵਾਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।[1]"

ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਮੁਤਾਬਿਕ ਨਾਦ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਵਾਜ਼ ਨਾਲ, ਬਿਨੋਦ ਦਾ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਤੇ ਜੋੜ ਦਾ ਅਮਲ ਨਾਲ ਹੈ।[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਦ ਬੇਅੰਤ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਜਲਵੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਇਕ ਮਹਾਨ ਲੀਲ੍ਹਾ ਜਾਂ ਨਾਟਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੌਤਕ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਨਾਦ ਜਾਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਨਾਟਕ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਣ ਦੇ ਦੋ ਸੰਕੇਤ ਹਨ:-

(ੳ) ਰਚਨਹਾਰ ਦੀ ਬੇਪਰਵਾਹੀ :

ਹੁਕਮੀ ਹੁਕਮੁ ਚਲਾਏ ਰਾਹੁ।[3]
ਨਾਨਕ ਵਿਗਸੈ ਵੇਪਰਵਾਹੁ।

(ਅ) ਰਚਨਾ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ

ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਇਕੋ ਨਿਯਮ(ਧਰਮ) ਦੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਪਰੋਏ ਜਾ ਕੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਲਈ ਰਾਗ ਜਾਂ ਤਮਾਸ਼ੇ ਦਾ ਬਿੰਬ ਆਮ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੋ ਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀਆਂ ਕਈ ਝਾਕੀਆਂ ਦੀ ਟੋਹ ਲਾਈ ਹੈ।[4] ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਸੋ ਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਤਰਤੀਬ ਦੇਂਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ, ਦਰਜਾ-ਬ-ਦਰਜਾ ਵਧਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੇ ਪੰਜ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ।[5]

---

1. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ (ਟੀ) , ਪੰ.163.

2. W.H. Mcleod(c) p.222,Knowledge shines in the Realm of knowledge . In it there is joy of sound,sight,and deed.

3. ਜਪੁਜੀ, 3. 13-14.

4. Sohan Singh(Tr),p.74,Raga pari sio.Raga is a tune, an air.Pari Sio = like a fairy or like one produced by a fairy.The phrase thus refers to the celestial music or divine harmonies in the world.

5. Ibid., pp.71-73.

ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਭੀ ਕੁੱਛ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਭੂਗੋਲਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਹੈ, ਫੇਰ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪੁਰਾਣ(mythology) ਤੇ ਅਖੀਰ ਉੱਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਸਮੇਤ ਸਾਹਿਤਿੱਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਾਇੰਸ ਤੇ ਫਲਸਫਾ ਭੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ।[1] ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦਾ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਐਸਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਇਕ ਅਨੋਖੇ ਸੁਰਤਾਲ ਵਿਚ ਬੱਧੇ ਜ਼ਹੂਰ ਨਜ਼ੂਰ ਆ ਸਕਣ।[2] ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਦਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਆਪ ਭੀ, ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ-ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਤਾਲ ਦੇਂਦਾ ਇਸ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲੋਂ ਇਕ ਨਿਖੇੜਕ ਲੱਛਣ ਵਿਸ਼ਵ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕ ਦਾ ਭੇਦ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕਸੁਰਤਾ ਅਭੇਦਤਾ ਨੂੰ ਭੀ ਥਾਂ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।

ਜਗਤ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਲੀਲ੍ਹਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਕੁਦਰਤ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਸਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਨੂਰ ਦੀ ਉਪਜ ਮੰਨਣਾ । ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਸਮਾਦ - ਪ੍ਰੇਰਿਤ

---

1. Sohan Singh (Tr),p.97.

2. A.K. Bannerjee.op.cit., p.xxxii-iii,The world as we experience it appears to us as a grand evolutionary process.We do not know either the beginning or the end of this process in Time or space. Various orders of beings, various levels of existences, have evoloved and are evolving within it. All are wonderfully interrelated in the grand harmony of the cosmic system. There is no violation of law and order in any part of the universe. But within the all - comprehending and all -harmonising system, every level of existence manifests the operation of various kinds of powers working uniformly in accordance with certain regulative principles ....But how wonderfully all these diverse natures of the diverse orders of existences are interrelated and harmonised in the splendid scheme of the universe! This is the perfect creative art characteristic of the Divine cosmic play.

ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜ਼ਰਾ ਭਿੰਨ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਇਕ ਉਪ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸਮੇਂ, ਸਾਧਕ, ਰਚਨਾ ਦੀ ਜਿਸ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸੂਖਮਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਧਾਰਨ ਸਮੇਂ ਉਹ ਛੋਟੀ ਤੋਂ ਛੋਟੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇਲਾਹੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੋਂ ਭੀ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁੱਝ ਭੀ ਕੋਝਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਸਦਾ, ਹਰ ਕੋਝੀ ਵਸਤ ਉੱਤੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਧੂੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਰ ਸਮੇਂ 'ਵਾਹ' 'ਵਾਹ' ਕਹਿਣ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦਸ਼ਾ ਹੈ।[1] ਡੂੰਘੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਭੀ ਇਹੀ ਲੱਛਣ ਹਨ।[2] ਪਰ ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਹਾਲੇ ਪੂਰਣਤਾ ਦੀ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰੀ ਝਮੇਲੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਘਨ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਤਕ ਇਹ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਇਕ ਹੁਲਾਰੇ ਵਿਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਘਨਪੈਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਹੁਲਾਰੇ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਵਿਹਾਰ ਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਕੰਮ ਕਾਰ ਲਈ ਤਾਂ ਸਗੋਂ ਅੰਦਰਲੇ ਸੋਮੇਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਮਨ ਖਿੰਡਾਉ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਵਿਹਾਰ-ਕਾਰ ਉਪਰਲਾ ਮਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਡੂੰਘਾ ਮਨ ਆਪਣੇ ਰਸ ਵਿਚ ਭਿੱਜਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਸ ਜੋ ਨਾਮ ਦੇ ਪੱਕੇ ਹੋਏ ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਫਲ ਹੈ, ਵਣਤ੍ਰਿਣ ਵਿਚ ਨਾਮੀ ਦੀ ਲਖਤਾ ਕਰਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।[3]

---

1. ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਆਪਦਾ ਸਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ:

(ੳ) ਜੋਧ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ. 66 "ਹਰ ਇਕ ਸਾਜੀ ਹੋਈ ਚੀਜ਼ ਵਿਚ ਜੀਵ ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਲੈ ਹੋਣ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਨਜ਼ਾਰਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਤੇ ਬੁਧੀ ਲੈ ਹੋਈ ਤੇ ਮਸਤੀ ਚੜ੍ਹੀ।"

(ਅ) ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ(ਵਿ), ਪੰ.114, "ਹਾਂ, ਅਜ ਅਸਾਂ 'ਸਰਮਖੰਡ' ਦੇ ਅਨੂਪਮ ਨਗਰ ਵਿਚ ਪੈਰ ਪਾਇਆ ਵੇ, ਜਿਥੇ ਕੋਝ ਨਹੀਂ, ਕਾਲਖ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਪਾਸੇ ਕੰਚਨ-ਵਾੜੀ ਏ। — - - ਓ ਸਰਮ ਖੰਡ, ਓ ਬਿਸਮ ਨਗਰੀ, ਤੈਂਡੇ ਅੰਦਰ ਮਿਟੀ ਤੇ ਗਾਰਾ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ, ਪਰ ਸੋਹਣੇ ਨੇ ਸੋਨੇ ਦੀਆਂ ਇੱਟਾਂ ਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦਾ ਗਾਰਾ ਵਰਤਿਆ ਏ।" ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ "ਰੂਪ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ 'ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਇਹੀ ਵਿਚਾਰ ਫੁਰਦੇ ਹਨ।

2. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੋ:, ਖੁਲ੍ਹੇ ਲੇਖ, ਪੰ. 2–3, ਪਿਆਰ ਉੱਚੀ ਦਿਵਯ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਕੁੱਲ ਸੰਸਾਰ ਮੇਰੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਓਹ ਰਿਸ਼ਕਾਂ ਦੇਣ ਲਈ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਖਾ ਖਾ ਕੇ ਆਦਮੀ ਬਣ ਸੱਕਾਂ। ਜਦ ਪਿਆਰ ਅੰਦਰ ਸਭੀਂ ਸ੍ਵਾਂ-ਭਾਵ ਹੋ ਜਾਏ, ਤਦ ਇਕ ਲੱਛਣ ਇਹ ਹੈ, ਕਿ ਉਸ ਬੰਦੇ ਨੂੰ, ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ, ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਭੈੜੀ ਤੇ ਕਰੂਪ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦੀ, ਉਹਦੇ ਨੈਣਾਂ ਵਿੱਚ ਸੁਹਣੱਪ ਦਾ ਇਕ ਨਿੱਕਾ ਨਿੱਕਾ ਮੀਂਹ ਪੈਂਦਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਗੁਲਾਬ ਦੇ ਫੁੱਲ ਦਾ ਲਾਲ ਚਲੂਲਾ ਖੇੜਾ ਉਹਦੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੇ ਖੇੜੇ ਦਾ ਵੰਨ ਹੈ। ਤਾਰੇ ਉਹਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦੇ ਸੰਗੀਤ ਨੈਣ ਦਿੱਸਦੇ ਹਨ। ਚਲਦੀ ਨਦੀ ਉਹਦੇ ਮਨ ਦਾ ਇਕ ਸੁਫਨਾ ਗਾਉਂਦੀ ਭਾਸਦੀ ਹੈ। ਪੱਥਰਾਂ ਵਿੱਚ ਰੂਪ ਬਣਦੇ ਤੇ ਬਿਨਸਦੇ ਹਨ।

3. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਮਤਿ ਨਾਮ, ਓਹੀ, ਪੰ.101, ਨਾਮ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਰਸਨਾ ਦੇ ਜਪ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ, ਮਨ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਤੋਂ ਫੇਰ ਆਤਮ ਅਨੁਭਵਤਾ ਵਿਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਰਸਨਾ ਪਰ ਬੀ ਇਸ ਦਾ ਅਸਰ ਰਸਮਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। "ਜੀਭ ਰਸਾਇਣਿ ਚੂਨੜੀ ਰਤੀ ਲਾਲ ਲਵਾਇ"। ਅਭਿਆਸੀ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਰਸਨਾ ਕਿਵੇਂ ਅੰਸਵਾਦਨ ਵਿਚ ਡੁਬ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਸ ਰਸਨਾ ਤੁਕ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਾਰੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਰਸਮਯਤਾ ਛਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਬਲ ਸਤੋਗੁਣ ਤੇ ਫੇਰ ਮਹਵੀਅਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਇਸ ਰੰਗ ਦੀ ਰਸਮਯਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨੈਣ ਨਹੀਂ ਮੀਟਦੀ ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਵਲ ਤੱਕਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਇਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਮੀਂਹ ਵੱਸਦਾ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ। ਫਲਾਂ ਨਾਲ ਲੱਦੇ ਤੇ ਫੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਖਿੜੇ ਬੂਟੇ, ਪੱਤਿਆਂ ਨਾਲ ਲਹਿਰਦੇ ਬ੍ਰਿਛ ਤੇ ਸਾਵਾ ਸਾਵਾ ਧਰਤੀ ਤੇ ਲੇਟਿਆ ਘਾਸ ਇਕ ਮਉਲਾਹਟ ਵਿਚ, ਇਕ ਤਾਜ਼ਗੀ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਖਿੜਿਆ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ। ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਰਸ ਵੀ ਰਸ ਭਾਸਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਮਾਨੋ ਮੀਂਹ ਵੱਸਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ — ਹਰੀ ਰਸ ਦੇ ਤੁੱਲ ਕੋਈ ਰਸ ਨਹੀਂ ਹੈ। (ਸੰਥਿਆ ਪੋਥੀ, 3–1163)

ਇਹੀ "ਬਲਿਹਾਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ" ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦੇ ਕਣ ਕਣ ਵਿਚ ਵੱਸਿਆ ਕਾਦਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਭੀ ਰਮਿਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪ ਭੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਭਾਗ ਹੈ। ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ ਦੈਵੀ ਨੂਰ ਦੀ ਭੁਹਾਰ ਬਰਸਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ, ਨਿਰੰਕਾਰ, ਬਾਹਰਵਾਰ ਬਹੁਤਾ 'ਨਿਯਮ' ਤੇ ਅੰਦਰ ਵਾਰ ਬਹੁਤਾ ਭੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਹ ਬਾਹਰ ਬੇਅੰਤਤਾ ਜਾਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਅੰਦਰ ਵਿਸਮਾਦ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਅਨੁਭਵ ਰਸਮਈ ਹਨ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਬਾਹਰਲੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਤੇ ਛੱਤੀਵੀਂ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿਚ ਅੰਦਰਲੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਬਾਹਰਲੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ।

ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜਿਹੜੇ ਚਿੰਤਕ ਸਾਧਾਰਣ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਇਨਾਂ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਸਭ ਵਸਤਾਂ ਪਿੱਛੇ ਅਨੰਤ ਤੇ ਅੱਟਲ ਸਚਾਈ ਦੀ ਸੂਝ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਬਣਤਰ, ਜਾਂ ਰਸਾਇਣਿਕ ਗੁਣਾਂ ਆਦਿਕ ਦੀ ਭੀ ਸੋਝੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਯੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਜੜੀਆਂ ਬੂਟੀਆਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਪਤਾ ਲੱਗਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਈ ਥਾਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਸੁਣਿਐ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦੀ ਕਮਾਈ ਦਾ ਸਦਕਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਗਿਣੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ "ਜੋਗ ਜੁਗਤਿ ਤਨਿ ਭੇਦ"[1], "ਸੁਣਿਐ ਧਰਤਿ ਧਵਲ ਆਕਾਸ"[2] ਵਰਗੀਆਂ ਜਾਣਕਾਰੀਆਂ ਭੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਸਾਧਕ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ, ਬਨਾਸਪਤੀ, ਨਿਰਜੀਵ ਵਸਤਾਂ ਤੇ ਹੋਰਨਾ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਭੇਦ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ~~ਇੰਦ੍ਰਿਆਂ ਰਾਹੀਂ~~ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕੋਮਲਤਾ ਤੇ ਹਮਦਰਦੀ ਭੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਕਾਬੂ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਵਸਤ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਪੱਖ ਇੰਦ੍ਰਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੇਵਲ ਸਤਹੀ ਪੱਖ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਧੁਰ ਅੰਦਰਲੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨਿਰੋਲ ਆਤਮਿਕ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਸਤ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਕਈ ਤਹਿਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਕਦੀ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਖੋਜ ਨਾਲ, ਕਦੀ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਸੂਖਮਤਾ ਨਾਲ ਤੇ ਕਦੀ ਕਲਪਣਾ ਦੀ ਉਡਾਰੀ ਨਾਲ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ -ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਧੁਰ ਅੰਦਰਲੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਝਲਕ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰਲੀਆਂ ਤਹਿਆਂ ਦਾ ਗਿਆਨ

---

1. ਜਪੁਜੀ 9.3
2. ਓਹੀ, 8.2

ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਇਹ ਦਰਮਿਆਨਾ ਗਿਆਨ ਉਸ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨੀ ਆਦਿ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਝਲਕਾਰੇ ਸਮੇਂ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਵਿਗਿਆਨੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀਆਂ ਸੰਸਾਰੀ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਗਿਆਨ ਢੂੰਡਦਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਜਿਹੇ ~~ਲੋੜਾਂ~~ ਮੰਤਵਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਹ ਸਦਾ ਆਤਮਿਕ ਸਚਾਈ ਦਾ ਮੁਤਲਾਸ਼ੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵਰਗੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਕੋਈ ਅੰਸ਼ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਭੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਭਲੇ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਆਰਥਿਕ ਲਾਭ, ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਜਾਂ ਮਾਣ-ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਚੇਸ਼ਟਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਭੀ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖ ਕੇ ਕਿ ਇਹ ਗਿਆਨ ਸਾਧਕ ਲਈ ਬਹੁਤਾ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਉਹ ਸਚਾਈ ਦੀ ਸੂਝ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਤਰਜੀਹ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

ਇਕ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਚੋਲੇ ਨਾਲ ਅੜ ਕੇ ਇਕ ਫੁੱਲ ਟੁੱਟ ਜਾਣ ਬਾਅਦ ਉਸ ਮਹਾਂ ਪੁਰਖ ਦਾ ਅੱਗੋਂ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਚੋਲੇ ਦੀਆਂ ਕੰਨੀਆਂ ਕੁੰਜ ਕੇ ਤੁਰਨ ਦੀ ਆਦਤ ਬਣਾ ਲੈਣਾ ਉਸ ਸੂਖਮਤਾ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਅਭਿਆਸੀਆਂ ਦੇ ਹਿਰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤ ਵਾਸਤੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਕਿ 'ਸਭਨਾ ਮਨ ਮਾਣਿਕ ਠਾਹਣੁ ਮੂਲਿ ਮਚਾਂਗਵਾ।"[2] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ।

---

1. D.N. Bose, op.cit., 103, The wider reaches of conciousness may understand better the laws of limited expression, its meaning movement and force and may finally educate and transform it by shedding its own light upon them... The law of formations in the lower movement of life then stands clear. Mysticism seizes upon the fine threads of consciousness to unlock the mysteries of existence. And in this attempt it has a scientific interest.

2. ਫ਼ਰੀਦ, ਸਲੋਕ, 131, ਆ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1384.

7.

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਸੂਫੀ ਮਤਿ, ਸਾਂਖ, ਯੋਗ ,ਵੇਦਾਂਤ, ਆਦਿਕ ਨਾਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਉੱਨੀ ਸਮਾਨਤਾ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਜਿੰਨੀ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖੀ ਸੀ; ਪਰ ਤੁਲਨਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕੇਵਲ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨਹੀਂ। ਤੁਲਨਾ ਆਪਣੇ ਮਤਿ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦੀ ਖਾਤਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਜਿਥੇ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਫ਼ਰਕ ਲਭਣ ਉਥੇ ਵੀ ਭੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵੱਧ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਸੂਫ਼ੀ ਮਤਿ ਨਾਲ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਹੋਰ ਸਭ ਮਤਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਵਧੀਕ ਲਾਹੇਵੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਸਤ ਮੁਕਾਮਾਤ ਦਾ ਜੋ ਬਿਓਰਾ ਪਿੱਛੇ ਦੇ ਆਏ ਹਾਂ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਦੂਜਾ ਮੁਕਾਮ, 'ਇਸ਼ਕ ' ਦਾ ਹੈ। ਫਰੀਦ-ਉਦ-ਦੀਨ ਅਤਾਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ' ਮੰਤੀਕ ਅਤ-ਤੈਇਰ' ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਪੰਥ ਦੀਆਂ ਸਤ ਵਾਦੀਆਂ[1] ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੂਜੀ ਵਾਦੀ ਦਾ ਨਾਂ ਭੀ 'ਇਸ਼ਕ' ਹੈ। ਈਸਾਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਾਦੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਤ ਦੀ "ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼" ਦਸ਼ਾ ਨਾਲ ਮੇਲਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਮੇਲ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਤੀਸਰੀ ਵਾਦੀ "ਇਲਮ" ਜਾਂ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਭੀ ਈਸਾਈ ਅੰਤਰ -ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਣਤਾ ਦੇ ਤੁਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ[2] ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਭੇਤ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਵਸਤ ਵਿਚੋਂ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਭੇਤ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕੇ ਇਹ ਕਾਦਰ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਕਾਦਰ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਤੀਸਰੇ ਉਪ-ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਇਹੋ ਸਿੱਧ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ।

---

1. Farid Ud-Din Attar, The conference of the Birds,(Tr.C.S.Nott,1961), p.98,the first Valley is the Valley of Quest, the second the Valley of Love, the third is the Valley of understanding, the fourth is the Valley of Independence and Detachment, the fifth of Pure Unity, the sixth is the Valley of Astonishment, and the seventh is the Valley of Poverty and Nothingness beyond which one can go no farther.
2. Evelyn Underhill,op.cit., p.131,(2) When the ray of supernal light has touched the pilgrim he enters the limitless Valley of Love: begins, that is to say, the mystic life.It is Dante's "Earthly Paradise" or in the traditional system of the mystics,the onset of illumination.

(3) Hence he passes to the Valley of Knowledge or Enlightenment - the contemplative state - where each finds in communion with Truth the place that belongs to him.No Dante student will fail to see here a striking parallel with those planetary heavens where each soul partakes of the Divine, " not superemly ~~in respect of~~ the Absolute sense" as St. Bonâventura has it, but"supremely in respect of himself."The mystery of being is now revealed to the traveller.He sees Nature's secrets, and God in all things. It is the height of Illumination.

ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਅਤਾਰ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਟਾਕਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਅੱਗ ਹੈ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਧੂੰਆਂ। ਜਦ ਅੱਗ ਮਚਦੀ ਹੈ, ਧੂੰਆਂ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਸਾਡੀ ਉਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਕੋਈ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਭਾਵਕਤਾ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਅਤਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੰਗੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।[1] ਮਜਨੂੰ ਦਾ ਲੈਲਾ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਵਿਚ ਪੁਸ਼ਾਕ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਦੇਣਾ ਸੰਸਾਰੀ ਚਤਰਾਈਆਂ ਤੇ ਸੁਖਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਪ੍ਰੇਮ "ਸਹਸ ਸਿਆਣਪਾ" ਤੋਂ ਉਪਰ ਹੈ।

"ਕਿਤਾਬ ਅਲ ਤਵੱਹੁਮ" ਦਾ ਕਰਤਾ ਮਹਾਸੀਬ੍ਹੀ ਮੌਤ ਤੇ ਕਿਆਮਤ ਦੇ ਭੈ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਚਿਤਰ ਉਲੀਕਣ ਲਈ ਪ੍ਰਸਿਧ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮੌਲਿਕ ਸੋਚਣੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਲਿਖੇ ਇਕ ਨਿਬੰਧ "ਫ਼ਸਲ ਫ਼ਿਲ-ਮਹਾਬਾ" ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਹ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ" ਤਾਂਘ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ "ਕਹਿ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਤਾਂਘ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ੌਕ(ਵਿਦਾਦ) ਦਾ ਨਾਂ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।[2] ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਸੂਚਕ ਇੱਕ ਭੀ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ

---

1. Farid Ud-Din Attar, op.cit., p.102 ,In this Valley, love is represented by fire, and reason by smoke. When love comes reason disappears. Reason cannot live with the folly of love: love has nothing to do with human reason. If you possessed inner sight, the atoms of the visible world would be manifested to you. But if you look at things with the eye of ordinary reason you will never understand how necessary it is to love. Only a man who has been tested and is free can feel this. He who undertakes this her journey should have a thousand hearts so that he can sacrifice one at every moment.

ਅੰਤਲੇ ਵਾਕ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਯਾਦ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ:

ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ
ਤਿਸ ਤੇ ਹੋਏ ਲਖ ਦਰੀਆਉ।
ਕੁਦਰਤਿ ਕਵਣ ਕਹਾ ਵੀਚਾਰੁ।
ਵਾਰਿਆ ਨ ਜਾਵਾ ਏਕ ਵਾਰ ।
ਜੋ ਤੁਧੁ ਭਾਵੈ ਸਾਈ ਭਲੀ ਕਾਰ।
ਤੂ ਸਦਾ ਸਲਾਮਤਿ ਨਿਰੰਕਾਰ। (ਜਪੁਜੀ, 16. 20-25)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ, ਤੀਜੀ ਵਿਚ ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ, ਚੌਥੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ, ਪੰਜਵੀਂ ਵਿਚ ਨਿਮ੍ਰਤਾ ਤੇ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦਾ, ਛੇਵੀਂ ਵਿਚ ਕਾਦਰ ਦਾ।)

2. A.J.Arberry ,Sufism,p.50, The light of yearning is the light of love(mahabba);its superabandance is the light of fondness(widdd), yearning is stirred up in the heart by the light of fondness.

ਕਿ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਜੋ ਆਨੰਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਸਮਾਦ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦਾ ਜਾਗਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਮਹਾਸੀਗ਼ੀ ਨੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਜੋ ਵਿਸਥਾਰ ਦੱਸੇ ਹਨ ਉਹ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਅਵੱਸ਼ ਜਾਗਦੇ ਹੋਣਗੇ।

ਇਕ ਹੋਰ ਸੂਫ਼ੀ ਲੇਖਕ ਅਜ਼ੀਜ਼ ਅਲ-ਅਜੀਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਭੀ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਤਾਂਘ ਹੈ ਜੋ ਭੈ ਤੋਂ ਅਗਲੀ ਅਵਸਥਾ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਲੇਖਕ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੱਲਾਹ ਵਲੋਂ ਆਸ਼ਕ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਉਸ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਦੀ ਪਿਲੱਤਣ ,ਲਗਾਤਾਰ ਧਿਆਨ, ਜਾਗਰਾਤਾ ਤੇ ਆਪਾ-ਤਿਆਗ ਹੈ।[1] ਚਿਹਰੇ ਦੀ ਪਿਲੱਤਣ ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦਾ "ਰਤੀ ਰਤੁ ਨ ਨਿਕਲੈ"[2] ਵਾਲਾ ਸਲੋਕ ਯਾਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਹਾਮੀ ਗੁਰੂ ਅਮਰ ਦਾਸ ਨੇ ਨਹੀਂ ਭਰੀ। ਪਰ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਯਾਦ ਉਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤਿ ਵਿਚ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਿਮਰਨ ਵਿਚ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜਨ ਦਾ ਉਲੇਖ ਪਿੱਛੇ ਦਿਤਾ ਸੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਚਾਰ ਦਰਜਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ 'ਤਰੀਕਤ' ਵਿਚ ਭੀ ਜ਼ਿਕਰ ਦੀ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਤਰੀਕਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਲਮਿ ਮਲਕੂਤ ਨਾਲ ਹੈ/ ਜੋ ਆਲਮਿ ਨਾਸੂਤ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਸੂਫ਼ੀ ਆਲਮ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਦਾ ਆਚਰਣ ਫਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਰਗਾ ਪਵਿਤ੍ਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਲਮਿ ਨਾਸੂਤ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੇ ਹੁਕਮ ਸਭ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਲਈ ਸਾਂਝੇ ਹਨ ਤੇ ਪੈਗੰਬਰ ਵਲੋਂ ਸਾਦਿਰ ਕੀਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਆਲਮਿ ਮਲਕੂਤ ਵਿਚ ਉਹ ਤਰੀਕਤ ਦੇ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਤਰੀਕਤ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੂਫ਼ੀ ਘਰਾਣੇ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੁਰਸ਼ਦ ਕਿਸੇ ਇਕ ਮੁਰੀਦ ਨੂੰ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਉਸ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰ ਕੇ ਹੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ 'ਜ਼ਿਕਰ' ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਸਭ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਭੀ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਮਹਤਵ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[3] ਸ਼ਰਅ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਈ ਪੰਜ ਵਕਤਾਂ ਉਤੇ ਪੰਜ ਨਮਾਜ਼ਾਂ

---

1. Ibid, p.51.

2. ਸਲੋਕ ਫਰੀਦ, 51, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.1380.

3. Titus Burkhardt ,op.cit., pp. 123-4,All repititions of sacred formulas or sacred speech ,whether it be aloud a inward, is designated by the generic term dhikar.As has already been noted this term bears at the same time the meanings "mention","recollection","evocation "and memory .Sufism makes of invocation which dhikar is in the strict and narrow sense of the term, the central instrument of its method.

ਪੜ੍ਹਨੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ। ਹਰੇਕ ਨਮਾਜ਼ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਨਿਸਚਿਤ ਹਨ ਤੇ ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ ਵਿਚੋਂ ਚੁਣੇ ਗਏ ਹਨ। ਤਰੀਕਤ ਵਿਚ ਮੁਰੀਦ ਨੂੰ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪੰਜ ਵਕਤ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਹਰ ਵਕਤ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਕਰੇ। ਜਦੋਂ ਉਸ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਪੱਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ, ਇਸ ਤਾਕੀਦ ਕਰ ਕੇ ਨਹੀਂ, ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਫੁਹਾਰੇ ਫੁੱਟ ਪੈਣ ਕਰ ਕੇ ਹਰ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰੇਮ-ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਮਗਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਬਾਹਰਲਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜ਼ਿਕਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਲਈ ਉਹ ਕਦੀ ਆਪਣੀ ਰੁਚੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਰਾਨ ਦੀਆਂ ਆਇਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਕਦੀ ਕਿਸੇ ਇਕ ਲਫ਼ਜ਼ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਮਨ ਨਾਲ ਦੁਹਰਾਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਉਹ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਅੱਲਾਹ ਦਾ ਗੁਣਾਨਵਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵਾਸਿਫ(ਵਸਫ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਸ ਦਾ ਰੱਬ ਉੱਤੇ ਯਕੀਨ ਪੈਗੰਬਰ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਬਝੌਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ "ਇਲਮੁਲ ਯਕੀਨ"[1] ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਲਮ ਸ਼ਬਦ "ਗਿਆਨ" ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਯਾਇ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਹਾਲੇ ਵਸਲ ਜਾਂ ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ ਨਹੀਂ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਸਦਕਾ ਸੂਫੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹਰ ਵਸਤ ਪਿੱਛੇ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਆਲਮਿ ਮਲਕੂਤ, ਜ਼ਿਕਰ ਤੇ ਇਲਮੁਲ ਯਕੀਨ ਦੀ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਪੱਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਬਹੁਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲ, ਕਿਉਂਕਿ ਨੈਤਿਕ ਪਵਿਤ੍ਰਤਾ, ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੋਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਫਰੀਦ ਦੁਨ-ਦੀਨ ਅਤਾਰ ਨੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਸਚਾਈ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿਤਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਵਾਲੇ ਆਲਮਿ ਮਲਕੂਤ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਮੁਨਾਸਿਬ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਜੇ ਇਸ ਆਲਮ ਬਾਰੇ ਭਵਿਖ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਖੋਜ ਇਸ ਦੇ ਲੱਛਣ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਬਹੁਤੇ ਦਰਸਾ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਸੁਧਾਈ ਕਰ ਲਵਾਂਗੇ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਿਮਰਨ ਦੁਆਰਾ ਰੱਬੀ ਭੈ ਦੇ ਅਤਿਅੰਤ ਘਟ ਜਾਣ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸੂਫੀਆਂ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਚੌਥੀ ਤਜੱਲੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਂ "ਮੁਮਕਿਨ-ਅਲ-ਵਜੂਦ" ਹੈ, ਵਿਚ ਸੂਫੀ ਤੇ ਅੱਲਾਹ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਿਤਾ ਤੇ ਪੁੱਤਰ ਵਾਲਾ

---

1. **Mehar Baba, God#Speaks, p.214, Ilmul-Yakin or conceptual and perceptual certainity is derived from inner feelings and visions or spiritual experiences, either on the path or otherwise.**

ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਮਾਲਿਕ ਤੇ ਗੁਲਾਮ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਤਜੱਲੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੱਸਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਤਜੱਲੀ ਵੇਲੇ ਭੈ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਭਾਉ ਨਾਲੋਂ ਅਧਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਗਲੇ ਦਰਜੇ ਉਤੇ ਭੈ ਘਟ ਭਾਵੇਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉੱਕਾ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਗੌਣ ਦਰਜੇ ਦੇ ਭੈ ਤੇ ਮੁੱਖ ਦਰਜੇ ਦੇ ਭਾਉ ਦੇ ਦੂਹਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਸੂਫ਼ੀ ਦੀ ਆਤਮ-ਸ਼ੁੱਧੀ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।[2] ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤਾਂ ਨੈਤਿਕ ਸੁਧਾਰ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ ਹੀ ਪਰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਸੁਧਾਰ ਵਰਜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਹੁਣ ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਹਰਲੀ ਦੀ ਬਜਾਇ ਅੰਦਰਲੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਤਮ-ਸ਼ੁੱਧੀ ਦੀ ਵਧਦੀ ਲੋੜ, ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ "ਜ਼ੁਹਦ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜ਼ੁਹਦ ਜਾਂ ਤਪੱਸਿਆ ਬਾਰੇ ਆਮ ਸੰਕਲਪ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਸ਼ਟ ਦੇਣ ਦਾ ਹੈ। ਤਰੀਕਤ ਦੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਸੂਫ਼ੀ ਮਾਨਸਿਕ ਜ਼ੁਹਦ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦਾ ਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਲਾਹ ਉਤੇ ਭਰੋਸਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਜ਼ਾ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਕਾਫ਼ੀ ਉੱਚੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਰੀਅਤ ਵਿਚ ਜ਼ੁਹਦ ਦਾ ਮੁੱਢ ਹੈ, ਤਰੀਕਤ ਵਿਚ ਅੰਤ।[3] ਜ਼ੁਹਦ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਡਰ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਸੇਵਾ ਤੇ ਤੀਜਾ ਪ੍ਰੇਮ।[4] ਜੇ ਜ਼ੁਹਦ ਨੂੰ ਜ਼ੁਹਦ

---

1. Mehar Baba, op.cit., pp.240-41, Mumkin-Ul-Wajid(Possible existence or ubtle sphere) derives its existence from Mumtan-ul-Wajid(mental sphere). erein the relationship between God and his manifested attribute is of the sort that exists between father and children. Here God is kind, merciful nd vigilant towards his children who are carefree, with no thought of punishment or reward, no desire for knowledge, no craving for spiritual ttainemtns . And such entities are known as angels.The consciousness of his sphere(Alme-malkut) is styled as Nasfi-Lawwama (reproachful self)and he cognition of God at this stage ~~as Nasfi~~ is called Tauhidi -i- Afa'ali Unity of action) which means the entities of this world are exclusively busy ith the appointed task of remembering God.

. Kashf al Mahjub(Nicholson's translation),pp.307-8,Man's love towards God s a quality which manifests itself in the heart of the pious believer,in the form of veneration and mangnification, so that he seeks to satisfy his loved and becomes impatient and restless in his desire for vision of Him and cannot rest with any one except Him, and grows familiar with rememberanc dhikar) of Him, and abjures the remembrance of everything besides.(Quoted y J.A.Subhan,Sufism,p.69).

3. Margaret Smith ,Rabia,p.76,The first stage of Zuhd,to the Sufi, is initiatory and represents the purgative Life, through which the novice must pass before setting foot on the mystic way. But when the soul has been purified from all sensual desires and the mystic pure from self as flame from smoke sets forth upon his journey towards God, then he passes beyond this early degree of zuhd and aims at the last stage, renunciation of all but God, attained only by the adept(Ibid,p.70)

4. A.J.Arbery,op.cit., p.45, The illustrous Ahmad b. Hanbal ...wrote a book entitled Kitab -al-zuhd ... a total disregard of worldly wealth and ambition is exalted into an entire absorption with the fear, then the service ,and finally love of God.

ਦੀ ਖਾਤਰ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਹ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨੀਰਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਭੀ ਆਨੰਦ-ਰਹਿਤ ਹੋਂਦ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਜ਼ੁਹਦ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਭੀ ਨਿਘ ਮਿਲੇ ਤਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਖਾਤਰ ਕਠਨਾਈਆਂ ਝਲਣ ਦੀ ਸਮੱਰਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਪਯੋਗੀ ਸਰੂਪ, ਗੰਭੀਰ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਲਈ, ਦੁਖੀਆਂ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਸੇਵਾ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਫਲ ਜਾਂ ਅੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਮਾਤਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਇਕ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਤੇ ਹੋਣ ਦਾ। ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਏਕਤਾ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਹੀ। ਪਰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਜ਼ੁਹਦ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ "ਮੁਮਕਿਨ ਅਲ-ਵਜੂਦ" ਨਾਲ ਮੇਲਣਾ ਨਿਰਣੇਜਨਕ ਨਹੀਂ। ਜੋ ਕੁਝ ਆਲਮਿ ਮਲਕੂਤ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਹੀ ਇੱਥੇ ਭੀ ਢੁਕਦਾ ਹੈ।

ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰਮਈ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਸੂਫ਼ੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਪਰ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੀ ਇਕ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਅਸੀਂ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਤਾਂ ਤਬਕਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਦੂਜੇ, ਤੀਜੇ ਤੇ ਚੌਥੇ ਤਬਕ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਸਰੀਰ, ਸੂਖਮ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ – ਕਈ ਵਾਰੀ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਕਰ ਸਕਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਭੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਰਿੱਧੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬੇਅੰਤ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਾਧਕ ਸੂਖਮ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਤਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਉਹ ਸੂਖਮ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਸਥੂਲ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਬਣਾਉਣਾ ਕਠਨ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਣਗਿਣਤ ਸੂਰਜਾਂ, ਗ੍ਰਹਾਂ ਤੇ ਸਾਡੀ ਧਰਤੀ ਵਾਲਾ ਸਥੂਲ ਜਗਤ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਤੇ ਇਕ ਕਿਣਕਾ-ਮਾਤਰ ਹੈ। ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਥੂਲ ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੇਟਦਾ ਭੀ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਜਾਰੇ ਸਥੂਲ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਫੇਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਭੀ ਪਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਬੇਹਦ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੂਖਮ ਚੇਤਨਾ ਜਦ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ[1] ਸਥੂਲ ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਖੰਡਾਂ, ਮੰਡਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਅਨੇਕ ਗੁਣਾਂ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਧਿਆਨ ਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਦਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚਿਤਰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲ

---

1. Mehar Baba, op.cit., p.210, The subtle sphere through its energy its angels and above all man's partial and full subtle consciousness ...while penetrating the gross sphere itself, also penetrates infinite space, with its suns, stars and planets, and in fact, everything and every being in all the worlds within the gross sphere.

ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਂਝ ਰਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵਾਂ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦਾ ਤਬਕਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਬਹੁਤ ਕੀਮਤੀ ਹੈ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਭਾਵਾਂ ਉਤੇ ਭੀ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੇ ਵਿਵੇਚਨ ਤੋਂ ਕੁਝ ਨਵਾਂ ਚਾਨਣ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਅਸਚਰਜਤਾ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਹੈ। ਕਈ ਸਾਧਕ ਇਸ ਵਿਚ ਦਾਖਿਲ ਹੋ ਕੇ ਇੰਨੇ ਵਿਸਮਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਪਣਾ ਆਪ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭੁਲੇਖਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਫ਼ਰ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਗਏ ਹਨ। ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਦੀ ਮਹਾਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵਿਸਮਾਦੀ ਕੌਤਕਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝ ਕੇ ਜਿਹੜੇ ਸਾਧਕ ਅੱਗੇ ਵੱਧਣੋਂ ਰੁਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਪੂਰਣ ਮੁਰਸ਼ਦ ਹੀ ਉੱਥੋਂ ਕਢ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਤੀਜੇ ਤੇ ਚੌਥੇ ਤਬਕ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਟਿਕਾਣੇ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ "ਮੁਕਾਮੇ ਹੈਰਾਤ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਂ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ (ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰੁਕ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਾਲਾ ਨੁਕਤਾ ਬਹੁਤ ਕੀਮਤੀ ਹੈ।)

ਸਾਂਖ ਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਮਾਰਗੀ ਮਤਿ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ 'ਵਿਵੇਕ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਬਹੁਤ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੈ। ਸਾਂਖ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕ ਸ਼ਬਦ, ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਆਤਮਿਕ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਅੰਤ ਉਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। "ਜਦ ਪੁਰਖ ਵਿਵੇਕ [illegible], ਨਾਲ [illegible] ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਦ ਬੁੱਧੀ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਸੰਤਾਪਾਂ ਤੋਂ ਦੁਖੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਸੇ ਭਿੰਨਤਾ ਦਾ ਨਾਉਂ ਮੁਕਤੀ ਹੈ।"[1] ਇਸ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਹੀ ਗਿਆਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਂਖ ਦਾ ਪੁਰੁਸ਼ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਕੁਝ ਭਿੰਨ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਸਾਂਖ ਦੇ ਪੁਰੁਸ਼ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਠੀਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸਾਂਖ ਦਾ ਗਿਆਨ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ।

ਸਾਂਖ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੈ, ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਉਪਯੋਗੀ ਅੰਗ ਯੋਗ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਂਖ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਸਾਂਖ ਨੇ ਭੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਇਕ ਸਾਦੀ ਜਿਹੀ ਜੁਗਤੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਯਾਦ ਕਰਦਾ ਰਹੇ

---

1. ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਪੰ. 272.

ਕਿ ਮੈਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਹੀਂ, ਪੁਰੁਸ਼ ਹਾਂ। ਜਦ ਇਹ ਯਾਦ ਨਿਰੰਤਰ ਤੇ ਦੀਰਘ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਭਰਮ-ਜਾਲ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਆਵੇਗਾ। ਇਸ ਸਰਲ ਜੁਗਤੀ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਰਣਨ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਛੇ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਇਉਂ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

ਦਵਾਪਰ ਜੁਗ ਬੀਤਤ ਭਏ ਕਲਿਜੁਗ ਕੇ ਸਿਰ ਛਤ੍ਰ ਫਿਰਾਈ।
ਬੇਦ ਅਥਰਬਣ ਥਾਪਿਆ ਉਤਰ ਮੁਖ ਗੁਰਮੁਖਿ ਗੁਨ ਗਾਈ ।
ਕਪਲ ਰਿਖੀਸੁਰ ਸਾਂਖ ਮਥ ਅਥਰਬਣ ਬੇਦ ਕੀ ਰਿਚਾ ਸੁਣਾਈ।
ਗਿਆਨ ਮਹਾਂਰਸ ਪੀਅ ਕੈ ਸਿਮਰੈ ਨਿਤ ਅਨਿਤ ਨਿਆਈ।
ਗਯਾਨ ਬਿਨਾ ਨਹਿ ਪਾਈਐ ਜੇ ਕੋਈ ਕੋਟ ਜਤਨ ਕਰ ਧਾਈ।
ਕਰਮ ਜੋਗ ਦੇਹੀ ਕਰੈ ਸੋ ਅਨਿੱਤ ਖਿਨ ਟਿਕੈ ਨ ਰਾਈ।
ਗਿਆਨ ਮਤੇ ਸੁਖ ਉਪਜੈ ਜਨਮ ਮਰਨ ਕਾ ਭਰਮ ਚੁਕਾਈ।
ਗੁਰਮੁਖਿ ਗਯਾਨੀ ਸਹਿਜ ਸਮਾਈ।[1]

ਭਾਵੇਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਪੁਰੁਸ਼ (ਨਿਤ) ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ(ਅਨਿਤ) ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਚਿੰਤਨ ਲਈ "ਸਿਮਰੈ" ਪਦ ਵਰਤ ਲਿਆ ਹੈ ਪਰ ਸਾਂਖ ਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਉਸ ਸਿਮਰਨ ਤੋਂ ਕਾਫੀ ਦੂਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਸਹਿਤ ਗਾਉਂਦਾ, ਪੜ੍ਹਦਾ, ਸੁਣਦਾ ਹੈ। ਸਾਂਖ ਦੀ ਇਹ ਸਾਧਨਾ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ 'ਸ੍ਰਵਣ' 'ਮਨਨ' ਆਦਿ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਵੀਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁਖ ਥਾਂ ਹੈ, ਭੈ, ਵਿਸਮਾਦ, ਪ੍ਰੇਮ, ਸ਼ਰਧਾ, ਆਦਿਕ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਤਿਅੰਤ ਗੌਣ। ਸਾਂਖ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਨਾ ਸਾਧਨਾ ਪੱਖ ਵਿਚ ਤੇ ਨਾ ਸਿੱਧੀ ਪੱਖ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਬਹੁਤਾ ਮੇਲਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਇਸ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਹੋਈ ਵਰਤੋਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰ ਕੇ ਦੇਖੀਏ।

ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਕੁਝ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਦਰਸਾ ਆਏ ਹਾਂ। ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਦੀ ਚਤੁਸ਼ਟ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਚਾਰ ਅੰਗ ਇਹ ਹਨ-ਵਿਵੇਕ, ਵੈਰਾਗ, ਖਟ ਸੰਪਤਿ, ਮੁਮੁਖਤਾ।[2] ਇਥੇ ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ

1. ਵਾਰ 1.12.
2. Self-knowledge of Sri Sankaracharya (Ed. Swami Nikhilananda, 1962), p.43, Seekers of self-knowledge are exhorted to practise four disciplines, known in Vedanta philosophy as the Sadhanchatushtay or four instruments of spiritual knowledge .They are as follows:(1) Viveka Vairagya, Shatsampatti and Mumukshutwam.

ਵੇਦਾਂਤੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਇਹ ਯਕੀਨ ਬਣਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਣਾ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਸਤਿ ਹੈ ਤੇ ਹੋਰ ਸਭ ਕੁਝ ਸਮੇਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਦੇ ਅਸਤਿ ਹੈ ਭਰਮ-ਮਾਤਰ। ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕ ਇਕ ਬੋਧਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦੇ ਦਰਜੇ ਉਤੇ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਬਾਕੀ ਤਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਅਥਵਾ ਯੋਗ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।[1] ਵੇਦਾਂਤੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖੀ ਤਜਰਬੇ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਜਾਗ੍ਰਿਤ, ਸੁਪਨ, ਸੁਖੋਪਤੀ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਆਤਮਾਂ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਲੀਲਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਦ੍ਰੀਆਵੀ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਸਮਝ ਲੈਣ ਬਾਅਦ ਮਨ ਦਾ ਉਪਰਾਮ ਹੋ ਕੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਲ ਝੁਕ ਜਾਣਾ, ਸਾਧਕ ਦਾ ਗੁਰੂ ਪਾਸੋਂ ਉਪਦੇਸ਼ ਲੈਣ ਜਾਣਾ ਤੇ ਉਸ ਉਪਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸੁਣਨਾ, ਸਮਝਣਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰਨਾ, ਇਹ ਸਭ ਗਿਆਨ-ਮਾਰਗ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਸਤੂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਜਾਂ ਗਿਆਨ-ਕਾਂਡ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ ਨਹੀਂ। ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਚਤੁਸ਼ਟ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਜੋ ਕੁਝ ਸਾਂਝ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲੋਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਚੋਹਰੀ ਸਾਧਨਾ ਵਿਚੋਂ ਖਟ-ਸੰਪਤੀ[2] ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਲਈ ਨੈਤਿਕ ਬੁਨਿਆਦ। ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਵੈਰਾਗ ਹਨ।

---

1 S.S.Ragh-avachar, Hindu Mysticism(Hinduism)p.79,The first state of enlightenment consists in the acquisition of knowledge concerning the ultimate Reali ty through a study of Vedantic scriptures- under the directions of enlightened preceptors. This has to be followed by a process of philosophical reflection on what has been learnt. When the reflection produces conviction in the truth of what the scriptures impart, one has an intellectual knowledge of the non-dual Brahman. But this knowledge has to be transformed into direct experience. For that purpose continous contemplation on the theme presented by the scriptures and philosophically established by reason is to be practised. In this stage of contemplation, the yogic eight -fold path gets assimilated in the Advaidic Theory of Sadhana.The contemplation of this process brings about the immediate intutive experience of the non-dual Brahman.

2. ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਪੰ.272, ਖਟ ਸੰਪਤੀ... ੧ ਸ਼ਮ(ਮਨ ਦਾ ਨਿਗ੍ਰਹ) 2. ਦਮ (ਇੰਦ੍ਰਿਯ ਦਮਨ) 3. ਉਪਰਤੀ(ਮਾਇਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ)4. ਤਿਤਿਕਾ(ਸੁਖ ਦੁਖ ਆਦਿਕ ਦੇ ਸਹਾਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ) 5. ਸ਼੍ਰਧਾ(ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼) 6. ਸਮਾਧਾਨਤਾ (ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ)

ਮੁਮੁਖਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਤੀਬਰ ਇੱਛਾ।[1] ਇਹ ਇਕਾਗਰ ਮਨ ਦੀ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਤੀਬਰ ਲੋਚਾ ਹੈ ਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਹੈ। ਇਸ ਬਿਨਾਂ ਸਾਧਕ ਖੁਸ਼ਕ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਭਾਵੁਕ ਪੱਖ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਭੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਭਾਵੁਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਦਾ ਸਥਾਨ ਭੀ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੀ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ। ਉੱਥੇ ਹੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਾਗਣ ਦੇ ਤੁੱਲ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਜਾਂ ਚਤੁਸ਼ਟ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਭੀ ਹੋਰ ਅੰਗ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਰੁਚੀ ਤਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਰਚਨਾ-ਭਰਪੂਰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਅਗਲੀ ਜਾਂ ਪਿੱਛਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਵੇ, ਇਸ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰ ਨਹੀਂ ਫੜ ਸਕਦੀ। ਸਰਗੁਣ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬੇਸ਼ਕ ਭਿੰਨ੍ਰਾਤਮਕ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਅਸਲੀਅਤ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਭਿੰਨ੍ਰਾਤਮਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਲੈਣ ਲਈ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਮਹਤਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਿਆਂ ਹੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਅਦਵੈਤ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਹੈ।[2] ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਕਾਂਡ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਹ ਯਾਦ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ ਕਿ ਵੇਦਾਂਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਓਨਾ ਮਹਤਵ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਜਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਦਿਤਾ ਹੈ।[3]

---

1. ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਪੰ. 272.

2. Sohan Singh(Tr.),p.89,The sole knowledge insisted on in the Vedantasara, for example ,is the knowledge of the non-dual Reality whereas in Japji it is the knowledge of His Creation, a greatly inferior knowledge according to the orthodox classification... The deeper difference here is that while in the Upanishads and more so in the Vedanta, the Reality of the changing world is drastically under rated,for the Teacher, the manifestations of the Real one are also Real..This is also, as the writer understands it, the doctrine of Sri Aurobindo.

3. ਮੁੰਡੁਕਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਜੋ ਪਰਾ-ਗਿਆਨ ਤੇ ਅਪਰਾ-ਗਿਆਨ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਭੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ, ਵੇਦਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਪਰਾ-ਗਿਆਨ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ ਨਿਰੋਲ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ। ਅਪਰਾ-ਗਿਆਨ ਵੇਦਾਂ ਦਾ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ, ਧੁਨੀ-ਵਿਗਿਆਨ, ਆਦਿਕ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਹੀਂ।

ਜੇ ਅਸੀਂ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੇ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰੀਏ ਤਾਂ ਭੀ ਵੇਦਾਂਤੀ ਗਿਆਨ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਦਾ ਸੂਖਮ ਜਗਤ, ਸਥੂਲ ਜਗਤ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰ ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਦੇ ਬੋਧਿਕ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜਿੰਨਾ ਮਹੱਤਵ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜਪੁਜੀ ਉਸ ਦੀ ਭੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ "ਸੁਣਿਐ" ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਜੋ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਸਿੱਧੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਜਚਦੀ ਨਹੀਂ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇਖਣ ਲਈ ਜਗਤ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹੀਏ।

ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਕਾਰਜ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨਿਯਮ ਦੀ ਇਕ ਉਪ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਮੰਨਿਆ ਸੀ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਸਿਰਜਿਆ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਰਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਹਰ ਹਾਕਮ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੀ ਸੇਧ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਇਦਿਆਂ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ-ਹਾਕਮ ਭੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮੰਤਵ ਅਧੀਨ ਚਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਮੰਤਵ ਦੇ ਅੰਦਾਜ਼ੇ ਲਾਉਣ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਜਤਨ ਹੋਏ ਹਨ ਪਰ ਨਿਸਚੇ ਨਾਲ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕੋਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੇ ਇਸ਼ਕ ਕਰਨ ਜਾਂ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀ ਖਾਤਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਜੀ ਤੇ ਕੋਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਆਪ ਕੁੱਝ ਜਾਣਨ ਜਾਂ ਆਪਾ ਜਣਾਉਣ ਦੀ ਖਾਤਰ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਮੰਤਵ ਕੁੱਝ ਭੀ ਹੋਵੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਇੰਨਾ ਜ਼ਰੂਰ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿਖਰ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਦੋਂ ਆਵੇਗਾ ਤੇ ਉਹ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਇਹ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸ ਸਿਖਰ ਦੀ ਸੇਧ ਧਾਰ ਕੇ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਰਹੀ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਇਸ ਲੱਛਣ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ-ਯੁਕਤ (purposive) ਹੋਣਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ।

ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਜਤਨ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਵਿੱਖਾਰਥੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨੂੰ ਕਲਪਣਾ ਵਿਚ ਵਸਾ ਕੇ ਹੁਣ ਕਰਮ ਕਰਨਾ ਜੀਵਧਾਰੀਆਂ ਦਾ ਗੁਣ ਹੈ। ਦਰਿਆ ਪਹਾੜਾਂ ਤੋਂ ਸਮੁੰਦਰਾਂ ਵੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਜੀਵਧਾਰੀ ਨਹੀਂ ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਵਿਚ ਅੱਗਲਵਾਂਢੀ ਸਮੁੰਦਰ ਵੱਸਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਧੀਨ ਹਰਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਸੇਧ ਧਾਰ ਕੇ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਪਾਸੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ

ਕੋਈ ਮੰਜ਼ਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਉਸਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਧਾਰੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ-ਯੁਕਤ ਹੈ, ਦਰਿਆ ਨਹੀਂ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਦ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਹੁਕਮ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਕ ਜੀਵਧਾਰੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗ ਕੇਵਲ ਅਣੂਆਂ ਪ੍ਰਮਾਣੂਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਧੀਨ ਅੰਨ੍ਹੀਆਂ ਮਸ਼ੀਨੀ ਹਰਕਤਾਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਇਹ ਅੰਗ ਜੀਵਾਣੂਆਂ (cells) ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੀ ਹਨ ਜੋ ਰਲ ਕੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਪੂਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਦੇ ਕੇਵਲ ਕਾਰਨਤਾ ਵਾਲੇ ਨਿਯਮ ਉੱਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਇਕ ਜੀਵਤ ਇਕਾਈ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਵਲ ਭੀ ਕਲਪਣਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤੀ ਇਸੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਾਣ ਦਾ ਨਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਭੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਗਤ-ਜੀਵਨ ਹੈ:-

(ੳ) ਕਰੁਣਾ ਮੈ ਸਮਰਥੁ ਸੁਆਮੀ ਘਟ ਘਟ ਪ੍ਰਾਣ ਅਧਾਰੀ।[1]

(ਅ) ਕਹੈ ਕਬੀਰ ਜਗ ਜੀਵਨੁ ਐਸਾ ਦੁਤੀਆ ਨਾਹੀ ਕੋਇ।[2]

ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਜੀਵਾਣੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਮੰਤਵ ਹੇਠ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭੀ ਵੇਦਾਂਤੀ ਨਾਂ ਪ੍ਰਾਣ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਣ-ਸ਼ਕਤੀ ਉਸ ਦੇ ਸਭ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਣ-ਸ਼ਕਤੀ ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਚਰਚਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਧਰਮ ਹੈ ਜੋ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਜੀਵਨ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਣ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਇਕ ਅਤਿਅੰਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਾਸਾਰ ਵਾਲਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅੰਗ ਹਨ। ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਸ਼ਕਤੀ ਭੀ, ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਭੀ ਤੇ ਸੰਘਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਭੀ। ਧਰਮ, ਦਇਆ ਤੇ ਜੀਵਨ ਭੀ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਦੇ ਹੀ ਅੰਗ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਦੇ ਧਰਮ ਅੰਗ ਵਿਚੋਂ ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਹੈ ਤਾਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਦੇ ਧਰਮ ਅੰਗ ਵਿਚੋਂ ਜੀਵਨ ਅੰਗ ਦਾ ਭੀ। ਹੁਕਮ ਦੇ ਹੋਰ ਭੀ ਅਨੇਕਾਂ ਅੰਗ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਕ੍ਰੀਆ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਲ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ।

---

1. ਗਉੜੀ 5, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.249.
2. ਆਸਾ ਕਬੀਰ, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.482.

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਹੋਰ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇ ਪ੍ਰਾਣ-ਸ਼ਕਤੀ ਭੀ ਮੰਨੀਏ ਜੋ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵੇਦਾਂਤੀ ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼ ਨਾਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਪ੍ਰਾਣ ਬਾਰੇ ਕਈ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਖਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੇਵਲ ਪੌਣ ਹੈ ਜੋ ਸਵਾਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਆਉਂਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਣ ਦੇ ਅਰਥ ਇੰਨੇ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਣ ਨੂੰ ਸਵਾਸ ਨਾਲ ਹੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਣ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਰੀ ਪੌਣ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਉਹ ਮਹਾਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਜੀਵਤ ਰੱਖ ਰਹੀ ਤੇ ਇਕ ਸੇਧ ਵਿਚ ਚਲਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਕ ਐਸੇ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਾਣ ਦਾ ਹੈ ਸਾਰਾ ਜਗਤ ਜਿਸ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ-ਪ੍ਰਾਣ ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਤੇ ਸੀਮਿਤ ਜੀਵ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਰੀਰ ਦੇ ਮਾਨੋ ਜੀਵਾਣੂ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ-ਪ੍ਰਾਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭੌਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨੀ (biological)ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਭੌਤਿਕ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨ ਬਾਅਦ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨਾ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਦੋਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਫਰਕ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਦਦਗਾਰ ਹੈ। ਜੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਭੌਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਸਹੂਲਤ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜੇ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਣ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਭੌਤਿਕ ਤਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਕਰਿਸ਼ਮਿਆਂ ਤੋਂ ਭੀ ਮੁੱਢ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਲਾਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਬਰ੍ਹਮਾ ਦੇਵਤੇ ਰਾਹੀਂ ਸੂਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਰਾਹੀਂ। ਸ਼ਿਵ ਸੰਘਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਮੌਤ ਤੇ ਜੀਵਨ ਇੱਕਠੇ ਚਲਦੇ ਹਨ। ਮੌਤ ਹੀ ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਬਰ੍ਹਮਾ ਤੇ ਸ਼ਿਵ ਦੋਵੇਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੁੱਢ ਤੇ ਅੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸਿਰਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲਾ, ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ, ਤਤ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦਾ ਮੁੱਢ ਭੌਤਿਕ ਤਤਾਂ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨਾਲ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਭੀ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

ਕੇਤੇ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਕੇਤੇ ਕਾਨ ਮਹੇਸ ।

ਕੇਤੇ ਬਰਮੇ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਅਹਿ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇ ਵੇਸ।

'ਕਾਨ੍ਹ' ਜਾਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦਾ ਅਵਤਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣ ਕਰ ਕੇ ਇੱਥੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਇਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਗਤ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜਗਤ-ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਕ ਦੁਆਰਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸੌਖਾ ਵਿਦਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੌਣ, ਪਾਣੀ, ਬੈਸੰਤਰ ਭਾਵੇਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਪੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਤਤ ਹਨ ਪਰ ਪੌਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉਤੇ ਪਹਿਲੇ ਜ਼ਿਕਰ, ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਹੈ।[1] ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਾਣ ਜਗਤ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਾਨੋ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਪੌਣ ਤੋਂ ਕਾਨ ਦੋਵੇਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਕ ਗੁਣ ਦੇ ਮੁੱਖ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ। ਭੌਤਿਕ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਗੁਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦਿਸਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਾਲ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਪਿੱਛੇ ਤੇ ਦ੍ਰਵਯ ਦੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਭਿੰਨ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਮੈਂ ਨੂੰ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵਖਰੀ ਇਕ ਵਸਤ ਹੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਚਾਹੇ ਭੌਤਿਕ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭੀ। ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਮੁੱਢ ਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਕੇਵਲ ਭੌਤਿਕਤਾ ਦਾ ਖੰਡ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਇਉਂ ਸੋਚਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੰਚਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਚੁਕੇ ਸਾਧਕ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹਰ ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਖੰਡ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਪੁੱਜੇ ਹੋਏ ਯਾਤਰੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵਧੀਕ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਮੁੱਢਲੇ ਦਰਜਿਆਂ ਦਾ ਨਾਂ-ਮਾਤਰ ਜਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਭੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਪੂਰੇ ਹੋਏ ਪਾਂਧੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਚਿਤਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਰੂਪ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿੰਨੇ ਅੰਤ ਵੇਲੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਜਗਤ-ਜੀਵਨ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਬਾਹਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦਾ ਜੀਵਨ-ਤਤ ਵਾਲਾ ਅਨੁਭਵ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੇਟ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਏ.ਨੇ. ਬੈਨਰਜੀ ਨੇ ਇਸ ਫ਼ਰਕ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਹੀ ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼[2] ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼ ਤੋਂ ਵਖਰਿਆਇਆ ਹੈ।[3]

---

1. ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਸਲੋਕ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਵਿਚ ਪੌਣ ਨੂੰ 'ਗੁਰੂ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਪਵਣੁ ਗੁਰੂ ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ ਮਾਤਾ ਧਰਤਿ ਮਹਤੁ।

ਇਸ ਤੁਕ ਵਿਚ ਪੌਣ, ਪਾਣੀ ਤੇ ਧਰਤੀ ਤਿੰਨੇ ਤਤ ਜਗਤ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜਗਤ-ਰੂਪੀ ਬਾਲਕ ਨੂੰ ਪਾਲਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੌਣ ਨੂੰ 'ਗੁਰੂ' ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਕੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ? ਸਾਡਾ ਉੱਤਰ ਹੈ ਇਹ ਪੌਣ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਉਸ ਜੀਵਨ-ਤਤ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਜੋ ਜਗਤ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਦਾ ਤੇ ਇਕ ਸੇਧ ਵਿਚ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੇਧ ਵਿਚ ਚਲਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ 'ਗੁਰੂ' ਕਹਿਣਾ ਵਾਜਬ ਹੈ। ਇਥੇ ਪਵਣ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਣ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਐਸੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅੰਤ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਭ ਅੰਗ 'ਨਿਹਾਲ' ਹੋ ਜਾਣ। ਇਹ ਕਰਤੱਵ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਉਤੇ ਗੁਰੂ ਦਾ ਹੈ।

ਨੋਟ: ਫੁਟਨੋਟ ਨੰ: 2 ਤੇ 3 ਅਗਲੇ ਪੰਨੇ ਤੇ ਵੇਖੋ ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਯੋਗ ਨਾਲ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਯੋਗ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਨਾਲ ਹੈ ਪਰ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸਾਰੇ ਖੰਡ ਨਾਮ-ਸਾਧਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਫ਼ਲਾਂ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਐਸ.ਐਸ.ਰਾਘਵਾਚਾਰ ਦੀ ਟੂਕ ਤੋਂ ਜਾਣ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਉਪਯੋਗੀ ਪੱਖ ਯੋਗ ਹੈ। ਪਰ ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਾਂਖ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਸ਼ੇ ਨਿਰੂਪਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜੇ ਯੋਗ ਤੇ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਭੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੈ ਤੇ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਹੈ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਿਸ ਪੱਖ ਵਿਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਸਾਡਾ ਉੱਤਰ ਹੈ ਕਿ ਯੋਗ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਸਾਧਨਕ ਪੱਖ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਜੋ ਫਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ

Notes of last page:

1. A.K.Bannerjee, Discourses on Hindu Spiritual Culture,p.248,The fundamental characteristic of this plane is the relation of externality which predominantly reign in our knowledge.This relation of externality appears chiefly in three different forms-spatial, temporal and substantial.Objects appear as outside each other in space, succeeding each other in time and distinct from each other as substances.It is these characteristics which constitutes the essence of physical objects. The subject , to which these objects appear and in relation to which their characteristics are exhibited, looks back upon itself also as an object external to these objects and conceives of itself as an individual ego or 'I' confined within and necessarily related to, and sometimes even identified with, a physical body.

2. Ibid,pp.251-52,The fundamental characteristics of this plane is immanent Teleology,in which the unity of the ideal to be progressively realized determines the character of the plurality through which it is realized. A living Organism, like a plant or an animal body, appears in this plane to typify the nature of the reality...The principle of inertia and causality are here servants of this higher principle of Teleology .The relations of externality are in a large measure absorbed by the unity of life prevading all the parts and of one ideal operating everywhere...It is the unity of the whole which gives existence to plurality.It is the whole that truly exists;it manifests itself partially in several parts.

ਕਰਨੀ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਯੋਗ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਨਾਮ-ਸਾਧਨਾ ਨਾਲੋਂ ਫਰਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਭੀ ਇਹ ਤੁਲਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ।

ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਰਾਏ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਯੋਗ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ:-

"ਪ੍ਰਾਣਯਾਮ ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਪੂਰਾ ਪੂਰਾ ਮਨ੍ਹਾਂ(ਵਰਜਿਤ) ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨ ਹੱਠ ਹੈ

ਨਿਉਲੀ ਕਰਮ ਭੁਇਅੰਗਮ ਭਾਠੀ। ਰੇਚਕ ਕੁੰਭਕ ਪੂਰਕ ਮਨਹਾਠੀ।"[1]

(ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ ਮ:੧)

ਆਸਣ ਤੇ ਪ੍ਰਾਣਯਾਮ ਪਾਤੰਜਲੀ ਦੇ ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਯੋਗ ਦੇ ਤੀਜਾ ਤੇ ਚੌਥਾ ਅੰਗ ਹਨ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਆਮ ਵਿਅਕਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਲੋੜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸਰੀਰਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਹਨ ਤੇ ਮਨ ਹਠ ਨਾਲ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਾਮ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਹੈ। ਆਸਣ, ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਤੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਨੂੰ ਹਿਰਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿੱਥ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜੇ ਆਸਣ, ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਨੂੰ ਹਮਦਰਦੀ ਨਾਲ ਵਾਚਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਤੇ ਨਾਮ ਦੀ ਵਿੱਥ ਇਨੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਜਿਨੀ ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਕਈ ਸਾਧਕ ਐਸੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਆਸਣ, ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਨੂੰ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਰਲਾ ਕੇ ਵਰਤਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹਨ। ਆਸਣ ਤਾਂ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਿਵਾਏ ਅਭਿਆਸ ਸਮੇਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸੌਖੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਟਿਕਾਉਣ ਦੇ, ਜਿਵੇਂ ਚੌਕੜੀ ਮਾਰ ਕੇ ਬਹਿ ਜਾਣਾ। ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦੀ ਸੁਖਾਲੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਵਾਸ ਨੂੰ ਤਾਲ-ਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮਨ ਨੂੰ ਭੀ ਸੰਤੁਲਤ ਹੋਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋਵੇ। ਕਈ ਗੁਰਮਤਿ ਅਭਿਆਸੀ ਵਿਅਕਤੀ ਸਤਿਨਾਮ ਜਾਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਜਾਪ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਸਵਾਸ ਦਾ ਖਿਆਲ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਆਉਂਦਿਆਂ ਜਾਂਦਿਆਂ ਜਪਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਕ ਭੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।[2] ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਨਾਮ ਦੀ ਥਾਂ ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

---

1. ਆਤਮ ਦਰਸ਼ਨ, ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਪੰ. 40.

2. Titus Burckardt ,op.cit., p.111, The pre-eminent spiritual means of Tasawwuf is the verbal symbol repeared either inwardly or aloud with or without a synchronizing of the breath.

ਅੱਜ ਦੇ ਨਵੇਂ ਜੁਗ ਵਿਚ ਆਸਣ ਤੇ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਪੱਖ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਹ ਸਰੀਰਿਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸਿਹਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਸਰੀਰਿਕ ਕਸਰਤ ਲਈ ਯੋਗ ਆਸਣਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਏ ਤੇ ਚਿੰਤਾ-ਗ੍ਰਸਤ ਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਸਿਕ ਤਣਾਓ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਸਕੇ ਤਾਂ ਇਸ ਉਤੇ ਕਿਸੇ ਭੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਨੂੰ ਕੀ ਇਤਰਾਜ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਪਰ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਜਦੋਂ ਯੋਗ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਕੇਵਲ ਲੰਮੇ ਸਾਹ ਲੈਣ ਜਾਂ ਸਵਾਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦਾ ਅਸਲ ਰੂਪ ਸਵਾਸ ਨੂੰ ਮੱਧਮ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਕਈ ਯੋਗੀ ਇਸ ਨੂੰ ਇੰਨਾ ਮੱਧਮ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਰੁਕ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧਮ ਸਵਾਸ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਮਨ ਦਾ ਖਿੰਡਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਘੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਅੰਦਰ ਜੁੜਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯੋਗੀ ਪਹਿਲੇ ਸਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ~~ਫੇਰ-ਉਰ~~ ਜਾਂਦਿਆਂ ਧਿਆਨ ਹੇਠ ਰੱਖਦਾ ਢੇਲ ਰੱਖਦਾ ਤੇ ਇਉਂ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਜੋੜਨ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫੇਰ ਉਹ ਸਵਾਸ ਨੂੰ ਮੱਧਮ ਪਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਹੋਰ ਵਧਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਅੰਗ ਹੈ ਪ੍ਰੱਤਿਆਹਾਰ। ਇਸ ਵਿਚ ਇੰਦਰੇ ਬਾਹਰ ਜਾਣੋਂ ਵਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦੁਆਰਾ ਸਵਾਸ ਨੂੰ ਮੱਧਮ ਕਰ ਚੁਕਾ ਯੋਗੀ ਇੰਦ੍ਰਿਆਂ ਉਤੇ ਜਿੱਤ ਪਾਉਣ ਵਿਚ ਜਲਦੀ ਸਫਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਜੁਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਭਿਆਸੀ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵੱਧਣ ਨਾਲ ਸਵਾਸ ਮੱਧਮ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਭੀ ਕੀਰਤਨ ਦੇ ਆਸਰੇ ਜਾਂ ਲੈਅਦਾਰ ਤਾਲ-ਬੱਧ ਉਚਾਰਨ ਦੁਆਰਾ ਤੇ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋੜ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਮਨ ਇਕਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਵਾਸ ਮੱਧਮ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।[1] ਇਸ ਤੋਂ ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਯੋਗ ਵਿਚਕਾਰ ਫਲ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਕ ਸਾਂਝ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

---

1. Prabhavananda and Christopher Isherwood, How to know God, The Yoga Aphorisms of Patanjali (1960), p.105, When a man has gained complete control of the prana through exercise or when he has reached a certain stage of spiritual development through devotion to God without practising pranayam, then his breathing may cease of its own accord at any time while he is deeply absorbed in concentration. This natural stoppage of the breath may continue for many seconds or minutes, he will not even be aware of it. In the state of smadhi the breathing ceases altogether for hours at/time.

∠ a

ਪਰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਕਈ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਯੋਗੀ ਸਵਾਸ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਜੰਮਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਸੋਚ ਕੇ ਹੈਰਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਰੀਰ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਭਾਗ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਾਣ ਸਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਨਾ ਇਸ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਸੱਦਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮੌਤ ਵੇਲੇ ਸਦਾ ਲਈ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਇਹ ਅਨੇਕਾਂ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਯੋਗੀ ਫੇਫੜਿਆਂ ਦੀ ਕਿਰਿਆ, ਦਿਲ ਦੀ ਧੜਕਣ, ਪਾਚਣ ਕਿਰਿਆ, ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਵਾਚਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੋਰ ਹੈਰਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇਹ ਸਰੀਰਿਕ ਅੰਗ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇੰਨੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਹ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਹੈਰਾਨੀ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਸਮਾਦ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੇ ਹੋਰ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਕੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਫੇਰ ਉਹ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਵਾਸ ਸਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਰਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਦੀ ਪੌਣ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਪੌਣ ਦਾ ਹੀ ਭਾਗ ਹੈ। ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਪੌਣ ਨੂੰ ਕਲਪਣਾ ਹੇਠ ਲਿਆ ਕੇ ਉਹ ਬਹੁਤ ਹੈਰਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿੰਨੀ ਵਿਸ਼ਾਲ, ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਤੇ ਮਹਾਨ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਆਪਣੇ ਸਵਾਸ ਤੋਂ ਫੈਲ ਕੇ ਜਦ ਆਕਾਸ਼ ਦਾ ਰੁਖ ਧਾਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਆਕਾਸ਼ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਫੇਰ ਉਹ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਸੂਰਜਾਂ, ਚੰਦਾਂ ਤੇ ਗ੍ਰੈਹਾਂ ਦੀ ਵਡੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇਖ ਕੇ ਅਸਚਰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਸਮੇਂ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਯੋਗੀ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋ ਜਾਏ। ਪਰ (ਇਹ) ਬਹੁਤ ਕਠਨ ਅਭਿਆਸ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਕਿੰਨਾ ਹੀ ਇਕ ਨੁਕਤੇ ਉਤੇ ਸਮੇਟੋ ਇਹ ਬਦੋਬਦੀ ਇਧਰ ਉਧਰ ਦੌੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯੋਗੀ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕ ਨੁਕਤੇ ਉਤੇ ਸਮੇਟਣ ਲਈ ਜ਼ੋਰ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਸ ਦਾ ਹਠ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਇਛਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਬਲਬੋਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਨਾਮ ਅਭਿਆਸੀ ਭੀ ਇਛਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ।[1]

1. ਭਾਨ ਸਿੰਘ, ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਕੀ ਘਾਟੀ, ਪੰ.123, ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਘੋਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਰ ਬੜਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਘੋਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਸ੍ਰੀ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਜੀ ਨੇ ਰਾਮ ਜੀ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਉਤੇ ਕਿ ਪਹਿਲੀ ਬਿਵਸਤਾਂ ਵਿਚ ਧਿਆਨ ਲਿਵਲੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ 'ਨਾਮ' ਵਿਖੇ, ਸਗੋਂ 'ਨਾਮ' ਨਾਲੋਂ ਤੁਟ ਕੇ ਕਿਧਰੇ ਦਾ ਕਿਧਰੇ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਚੇਤਾ ਬ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਪਤਾ ਤਕ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ, ਉਤਰ ਦਿਤਾ ਸੀ ਕਿ:-

ਹਸਿਤਯੈ ਹਸਤ ਸਪੀਡਿਯੈ ਦੰਤਿਯੈ ਦੰਤ ਸਪੀਡਿਯੈ ਰਾਮਹ...

ਭਾਵ : ਹੇ ਰਾਮ ਹਥਾਂ ਦੀਆਂ ਮੁਕੀਆਂ ਵੱਟ ਵੱਟ ਕੇ ਤੇ ਦੰਦ ਪੀਹ ਪੀਹ ਕੇ ਭਾਵ ਕਚੀਚੀਆਂ ਵੱਟ ਵੱਟ ਕੇ ਮਨ ਦੇ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿਦ ਤੇ ਘੋਲ ਕਰ ਕਰ ਕੇ ਧਿਆਨ ਨੂੰ 'ਨਾਮ' ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਕਰੇ। ਜੋੜੀ ਰਖੇ ਤੇ ਲਿਵਲੀਨ ਕਰੀ ਜਾਓ।

ਪਰ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਜ਼ੋਰ ਲਾਉਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਯੋਗੀ ਜਾਂ ਅਭਿਆਸੀ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮਨ ਦਾ ਸੁਭਾ ਹੈ ਹੀ ਚੰਚਲ। ਇਹ ਟਿਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਅਖੀਰ ਯੋਗੀ ਹਥਿਆਰ ਸੁੱਟ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਬੇਬਸ ਹਾਂ। ਇਹ ਬੇਬਸੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਉਸ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਅਗਲਾ ਕਦਮ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੇਬਸੀ ਦਾ ਇਕਬਾਲ ਕਰ ਲੈਣ ਬਾਅਦ ਉਸ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਉਹ ਹੈਰਾਨ ਭੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਖੁਸ਼ ਭੀ। ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਜਤਨ ਦਾ ਮਾਣ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀ ਇਸ ਵਿਚ ਬਾਹਰੋਂ ਆ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਆਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵੱਲ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੀ ਬੇਬਸੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਭੀ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਜਾਰੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੁਕਣ ਨਾਲ ਯੋਗੀ ਫੇਰ ਆਪਣਾ ਜ਼ੋਰ ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗੜਦਾ, ਸਵਾਰ ਹੁੰਦਾ ਉਹ ਅਖੀਰ ਉਤੇ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਮਨ ਨਾਲ ਉਹ ਮਨ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਸੀ ਪਰ ਹੁਣ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਬੀਮਾਰੀ ਹੈ ਹੀ ਮਨ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਮਨ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮੱਸਿਆ ਹੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਯੋਗੀ ਦੀ ਨਿਮ੍ਰਤਾ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਨਿਵਿਰਤੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਰੂ ਬਰੂ ਸਾਧਕ ਨਿਮ੍ਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਤੇ ਹਉਮੈ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ। ਯੋਗੀ ਆਪਣੇ ਹਠ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਹਾਰ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸੇ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦਾ ਲੜ ਫੜ ਕੇ ਮਨ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਪਿਆ ਯੋਗੀ ਅੰਤ ਉਤੇ ਹਉਮੈ-ਰਹਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਯੋਗ ਦੇ ਹੋਰ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਉਹੀ ਫਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਦੋਵੇਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਭਿਆਸੀ ਅਨੰਤ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਆਸਣ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਨਾਲ ਕਰਨੀ ਮੁਨਾਸਿਬ ਸਮਝੀ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਧਨਿਕ ਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਪਿਛੋਕੜਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਹੀ।

੪.

ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨਾਲੋਂ ਉਸੇ ਮਾਤਰਾ ਨਾਲ ਵੱਧਦੀ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਮਾਤਰਾ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੇ ਬੇਅੰਤ ਵਿਸ਼ਵ ਤੱਕ ਫੈਲਦੀ ਹੈ। ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਤੇ ਆਵੇ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਤੀਰੇ ਵਿਚ ਉਦਾਰਤਾ ਲਿਆਉਂਦਾ ਤੇ ਉਸ

ਵਿਚੋਂ ਤੰਗ-ਦਿਲੀਆਂ ਕਢਦਾ ਹੈ।[1]

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਤਕਰੀਬਨ ਪੂਰੀ ਨਿਵਿਰਤੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਕਹਿਣਾ ਯੋਗ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਦੇ ਦੋ ਪੱਖ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੂੜ ਦੀ ਪਾਲ ਹੈ , ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਦੇ ਘਟਣ ਨਾਲ ਜੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਘਟਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਖ਼ੁਦਗਰਜ਼ੀ ਭੀ ਘਟਦੀ ਹੈ। ਡਾ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ:-

"ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਖਿਆਲਾਂ ਵਿਚ ਜੁੜਦੀ ਹੈ, ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ 'ਸੁਆਰਥ' ਦੀ ਗੰਢ ਖੁਲ੍ਹਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਮਸਤ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਪਰਵਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਜਾਣਦਾ ਸੀ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪੈਂਦਾ, ਹੁਣ ਆਪਣਾ 'ਧਰਮ' ਸਮਝਣ ਤੇ ਆਪਣੀ ਵਾਕਫੀਅਤ ਵਧਾਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਦਿਆ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਬਲ ਨਾਲ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਕੁਦਰਤਿ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਅੱਖਾਂ ਅਗੇ ਲਿਆਉਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਹਨੇਰੀ ਆ, ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੱਗੇ ਸਭ ਭਰਮ ਵਹਿਮ ਉੱਡ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਅੰਦਰ ਵਿਦਿਆ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝ ਵਧਦੀ ਹੈ ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਉਹ ਆਨੰਦ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਮਿਲਦਾ। ਆਤਮਕ ਪੈਂਡੇ ਵਿਚ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਹੈ।"[1]

ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਕੁਝ ਬੌਧਿਕ ਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਗਿਆਨ ਦੇ ਜੋ ਦੋ ਸਿੱਟੇ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ ਉਹ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਢੁਕੇਂਦ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਹੈ ਸੁਆਰਥ ਦੀ ਗੰਢ ਖੁਲਣੀ ਤੇ ਦੂਜਾ ਆਨੰਦ ਮਿਲਣਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਦਾ ਹੈ। ਸੁਆਰਥੀ ਮਨੁੱਖ ਉਹ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਆਖਰਕਾਰ ਸੁਆਰਥੀ ਮਨੁੱਖ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਧਨ, ਜਾਇਦਾਦ, ਤਾਕਤ, ਇਜ਼ਤ ਆਦਿਕ ਖੋਹ ਕੇ ਚਾਹੁੰਦਾ ਕੀ ਹੈ? ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੁਖੀ ਕਰਨਾ। ਪਰ ਸੁਖੀ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਵਸਤਾਂ ਸੁਖ ਦੇਣ ਦਾ ਛਲਾਵਾ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਵਾਕਿਆ ਹੀ ਸੁਖ ਉਪਜਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀਆਂ। ਪਰ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਚੰਡ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਆਨੰਦ ਦੀਆਂ ਫੁਹਾਰਾਂ ਛੁੱਟ ਪਈਆਂ ਹਨ ਉਹ ਕਿਉਂ ਕਿਸੇ ਕੋਲੋਂ ਕੁਝ ਖੋਹੇਗਾ? ਉਸ ਨੂੰ ਨਾ ਕਿਸੇ ਭੀ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਖ ਦੀ ਭੁੱਖ ਹੈ ਨਾ ਭੁਲੇਖਾ ਕਿ ਸੰਸਾਰੀ ਵਸਤਾਂ ਸੁਖ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹਨ। ਉਸ ਦਾ ਆਨੰਦ ਚਿਰੰਜੀਵ ਹੈ। ਸੰਸਾਰੀ ਸੁਖ ਛਿਣ-ਭੰਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਭੀ ਸੰਸਾਰੀ ਸੁਖ ਸੁਆਦ ਲਮਕ ਜਾਏ ਉਹ ਅਕਾਵਾਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰੀ ਸੁਖ ਤਦੇ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਇਸ ਨਾਲ ਦੁੱਖ

---

2. ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਸਟੀਕ, ਪੰ. 149.

1. Sohan Singh(Tr), p.29, This burgeoning forth is achieved only by making room in our consciousness for the many and varied things in this world of ours. In the course of this opening out of our minds and consciousness we come upon a by-product which is almost in the nature of a miracle. As any seeker after knowledge will testify, when we begin to revel in the many wonderful things this world contains we seem to cast off the small worries and miseries which are the lost of men, and even those bad habits which had became our second nature atrophy and wither away.

ਵਾਰੀ ਵਟਾਂਦਾ ਰਹੇ। ਆਨੰਦ ਦੇ ਮਾਣਨ ਲਈ ਇਹ ਸੂਰਤ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਆਨੰਦ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਕਦੇ ਭੀ ਸੁਆਰਥੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਉਸ ਦਾ ਪਰ-ਸੁਆਰਥੀ ਵਤੀਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਦਾ ਹੀ ਰੱਜਿਆ ਪੁੱਜਿਆ ਮਨੁੱਖ ਹੈ।

ਪਰ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ। ਆਨੰਦ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਭੀ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਗੁਣ-ਗ੍ਰਾਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਉਸ ਦੇ ਨੇਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਫੁਹਾਰ ਵਰਸਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਭੀ, ਕੁਝ ਭੀ ਕੋਝਾ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਔਗੁਣ ਨਹੀਂ ਚਿਤਾਰਦਾ। ਉਸ ਦੇ ਸਭ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਖਿਮਾ, ਹਮਦਰਦੀ, ਪ੍ਰੇਮ, ਦਇਆ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਬਿਰਤੀ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਨੂੰ ਅਸਚਰਜ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਮਨੁੱਖ ਇੱਕੋ ਦੈਵੀ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਸ ਲਈ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਬਲਕਿ, ਬਲੇਕ ਦੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਸ ਦੀ ਹਰੇਕ ਵਸਤ ਭੀ ਅਨੰਤ ਹੈ। ਨਿੱਕੇ ਤੋਂ ਨਿੱਕੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਅਨੰਤ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਸਭ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰੇਮ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉੱਤਮ ਨੈਤਿਕਤਾ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਉਪਭਾਵਕ ਪਰਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਸ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜੈਸੇ ਇਕ ਨਿੱਗਰ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ।

ਵਿਸਮਾਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਆਨੰਦ ਤੋਂ ਸੰਤੋਖ ਦੇ ਗੁਣ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਚੁੱਪ ਚਾਪ ਨਹੀਂ ਬੈਠ ਸਕਦਾ। ਪ੍ਰੇਮ ਅਵਸ਼ ਸੇਵਾ ਦੀ ਰੁਚੀ ਉਪਜਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੰਤੋਖ ਦਾਨ ਦੀ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਤਨ, ਮਨ, ਧਨ ਸਭ ਨਾਲ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਸੇਵਾ ਦਾ ਬੀੜਾ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਉਹ ਬਿਰਤੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਫਰਕ ਇਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਸਾਧਕ ਦੀ ਸੁਰਤ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਣ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀਆਂ ਹਮਦਰਦੀਆਂ ਭੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬਹੁਤ ਫੈਲਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਆਪਣਾ ਫਰਜ਼ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਘਰ ਵਿਚ, ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ, ਕਾਰ ਵਿਚ, ਦਫਤਰ ਵਿਚ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਆਪਣਾ ਫਰਜ਼ ਨਿੱਕੇ ਜਿਹੇ ਦਾਇਰੇ ਤੱਕ ਮਹਿਦੂਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਜੇ ਸਤਾਂ ਸਮੁੰਦਰਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਿਧਰੇ ਫਸਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਾਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ , ਹੜ੍ਹ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਵਬਾ ਫੈਲਦੀ ਹੈ, ਭੁਚਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਨੀਂਦ ਹਰਾਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਭ ਦੀ ਸੇਵਾ ਲਈ ਤਤਪਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਤਪਰਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਦੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ ਸੂਖਮ ਮੰਡਲ ਦਾ ਨਿਵਾਸੀ

ਮਨੁੱਖ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਹੁੰਦਾ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਦੁਰ-ਉਪਯੋਗ ਕਰਨੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਸ ਲਗਦੇ ਵਰਜਦਾ ਹੈ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਲੱਛਣ ਓਹੀ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਵਿਚ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਦਇਆ, ਧਰਮ, ਸੰਤੋਖ ਆਦਿ ਪਰ ਹੁਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਡਾ ਫਰਕ ਇਹੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਹੋ ਚੁਕੇ ਧ੍ਰੂ ਤੇ ਬੁੱਧ ਆਦਿਕ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਜੀਵਨ ਅਰਪਦੇ ਰਹੇ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਭੀ ਨੇਕੀ ਤੇ ਸੇਵਾ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹ ਬਖਸ਼ਦੀਆਂ ਹਨ।[1]

ਸਾਰੰਸ਼: ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਆਧਾਰ ਉਸ ਦਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਬੇਅੰਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਤੇ ਚਲਾਈਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਹੁਕਮ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਬਾਰ ਬਾਰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪਰਵੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦਾ ਆਪ ਭੀ ਨਿਰਭਉ ਤੇ ਨਿਰਵੈਰ ਮਨੁੱਖ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਭੈ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਤੇ ਨਿਤਾਣਾ ਅਨੁਭਵ ਨਾ ਕਰੇ। ਪਰ ਬਲਵਾਨ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਵਾਨ ਮਨੁੱਖ ਦੂਜਿਆਂ ਉਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰੇਗਾ ਜੇ ਉਹ ਨਿਰਵੈਰ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਵਿਸਮਾਦਿਕ ਭਾਵ ਉਸ ਵਿਚ ਨਿਮ੍ਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰਵੈਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਹਾਨ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

The Japuji, p.48

ਸਰਮ - ਖੰਡ

ਸ਼ਰਮ-ਖੰਡ

'ਸਰਮ' ਦੇ ਕੋਸ਼-ਅਰਥ

(ੳ) ਸ਼ਬਦ-ਕਲਪਦ੍ਰੁਮ:-

1. ਖੇਦ, ਤਪੱਸਿਆ
2. ਕਲੇਸ਼, ਪ੍ਰਯਾਸ, ਵਯਾਯਾਮ (ਅਮਰ ਕੋਸ਼)
3. ਸ਼ਾਸਤਰ ਅੱਭਿਆਸ, ਸ਼ਸਤ੍ਰ ਅੱਭਿਆਸ, ਯੋਗ(ਹੇਮ ਚੰਦਰ ਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ ਅਨੁਸਾਸਨ)

(ਅ) ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼:-

ਸਰਮ.ਫ਼ਾ .ਸ਼ਰਮ, ਸੰਗਯਾ – ਲੱਜਾ.

"ਰਾਖਹੁ ਸਰਮ ਅਸਾੜੀ ਜੀਉ "(ਮਾਝ ਮ: 5)

2. ਸੰ. – ਸ਼੍ਰਮ.ਪੁਰੁਸ਼ਾਰਥ. ਮਿਹਨਤ.ਉੱਦਮ.ਘਾਲਨਾ.

"ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ"(ਜਪੁ)

3. ਸੰ. ਸ਼੍ਰਮਨ–ਆਨੰਦ .ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਸੁਖ .

(ੲ) ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼:-

ਸਰਮੁ -(ਸੰ: 1 ਫਾਰਸੀ, ਸ਼ਰਮ) 1.ਲੱਜਾ, ਲਾਜ ।

ਯਥਾ – 'ਰਾਖਹੁ ਸਰਮ ਅਸਾੜੀ ਜੀਉ'

2. ਹਿਆ ।

ਯਥਾ - ਸਰਮ ਧਰਮੁ ਦੁਇ ਛਪਿ ਖਲੋਏ'

3. (ਸ਼ਰਮ ਨਾਲ ਆਦਮੀ ਸੰਕੋਚ ਵਿਚ ਰੰਹਦਾ ਹੈ, ਇਸਤੋਂ ਇਸ ਦਾ ਵੈਰਾਗ ਅਰਥ ਬੀ ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਰਤਦੇ ਰਹੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ) ਵੈਰਾਗ ।

ਯਥਾ -'ਸਰਮ ਪਾਹੁ ਤਨ ਹੋਇ' ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਪਾਹ ਤਨ ਨੂੰ ਲੱਗਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਤਥਾ –'ਸਰਮੈ ਦੀਆਂ ਮੁੰਦ੍ਰਾ ਕੰਨੀ ਪਾਇ ਜੋਗੀ'ਵੈਰਾਗ ਦੀਆਂ ਮੁੰਦ੍ਰਾਂ ਕੰਨੀ ਪਾ ਹੇ ਜੋਗੀ ।

(ਸ) ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ ,ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪਟਿਆਲਾ :-

ਸ਼ਰਮ(ਸ਼੍ਰੈ) ਪੁ. 1.ਉਦੱਮ,ਜਤਨ, ਚਾਰਾ; 2. ਮਿਹਨਤ,
ਮੁਸ਼ੱਕਤ, ਘਾਲਣਾ, 3. ਕਮਾਈ, ਘਾਲ; 4. ਥਕੇਵਾਂ, ਥਕਾਣ, ਥਕਾਵਟ
(ਲਾ. ਕ੍ਰਿ. ਕਰਨਾ)
— ਸ਼ਰੱਮ ਖੰਡ, ਪੁ. ਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਿਹਨਤ ਪਰਧਾਨ ਹੈ।

(ਹ) ਪੰਜਾਬੀ -ਸ਼ਬਦ ਭੰਡਾਰ(ਲਾਹੌਰ, 1922):-

ਸ਼ਰਮ, ਸ: ਲੱਜਿਆ, ਹਯਾ, ਲਾਜ ,ਸੰਕੋਚ ।।

(ਕ) ਹਿੰਦੀ -ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼:-

ਸ਼੍ਰਮ, ਪੁ., ਮਿਹਨਤ, ਥਕਾਵਟ, ਅਭਿਆਸ, ਕਲੇਸ਼, ਦੁਖ,
ਦੌੜ, ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ, ਪਸੀਨਾ, ਕਸਰਤ, ਇਲਾਜ, ਤਪ ।

(ਖ) ਬ੍ਰਹਤ ਹਿੰਦੀ ਕੋਸ਼ :-

ਸ਼੍ਰਮ -ਪੁ. (ਸੰ.) ਪਰਿਸ਼ਰਮ, ਮਿਹਨਤ; ਪ੍ਰਯਤਨ, ਪ੍ਰਯਾਸ, ਦੌੜ-ਧੂਪ,
ਸ਼੍ਰਾਂਤੀ, ਥਕਾਨ, ਵਿਯਾਯਾਮ, ਕਵਾਇਦ; ਤਪ, ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਭਿਆਸ; ਖੇਦ;
ਸਾਹਿਤਸ਼ਾਸਤ੍ਰੋਕਤ ਏਕ ਸੰਚਾਰੀ ਭਾਵ .

(ਗ) ਭਾਸ਼ਾ-ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼:,

ਸਰਮ-ਸੰਗਿਆ, ਇਸਤ੍ਰੀ. ਦੇ. (ਫਾ.ਸਰਮ) ਸ਼ਰਮ, ਲੱਜਾ। "ਲਾਗਤ ਸਰਮ
ਕਹਤ ਜਸੁਦਾ ਸੋਂ ਅਟਨ ਕਰਤ ਜੋ ਕਾਨਹਾਂ"-ਸਰੂ.)

ਸਰਮ-ਖੰਡ

3. ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ ।
4. ਤਿਥੈ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਐ ਬਹੁਤੁ ਅਨੂਪੁ ।
5. ਤਾ ਕੀਆ ਗਲਾ ਕਥੀਆ ਨਾ ਜਾਹਿ ।
6. ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ ।
7. ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨਿ ਬੁਧਿ ।
8. ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ।[1]

1.

"ਗਿਆਨ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਸਰਮ" ਸ਼ਬਦ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਤ-ਭੇਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤੇ ਬਗ਼ੈਰ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਸੁਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੀ ਤੀਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ "ਸਰਮ" ਤੇ "ਰੂਪੁ" ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਨੇੜੇ ਨੇੜੇ ਆਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦਰਸਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। "ਰੂਪੁ" ਨੂੰ ਕਈ ਪਿਛਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਅਗਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨਾਲ। "ਸਰਮ", "ਰੂਪੁ" ਤੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਤੋਸ਼ਜਨਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਟੀਕਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉੱਦਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ 'ਸਰਮ' ਦਾ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਹੈ; "ਰੂਪੁ" ਦਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਚੌਥੀ ਤੋਂ ਅਠਵੀਂ ਤੁਕ ਸਭ ਤੁਕਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਦੁਤੀ ਤੇ

---

1. ਜਪੁਜੀ, 36.3–8.

ਅਰਥ ਹੈ।[1]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰਲ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਉਹ ਵਿਦਵਾਨ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਨਾ 'ਸਰਮ' ਦਾ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਨਾ 'ਰੂਪੁ' ਦਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਜੋ ਨਾ 'ਰੂਪੁ' ਨੂੰ ਅਗਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਹੜੇ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਦਰਜਾ-ਬ-ਦਰਜਾ ਦੂਰ ਹੋਈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰਿੰ: ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਕ ਅਸਾਧਾਰਣ ਮੋੜ ਦੇ ਕੇ:

"ਸਰਮ' ਦੇ ਅਸਲੀ ਅਰਥ ਹਨ ਲਗਾਤਾਰ ਵੱਸਣਾ, ਚੋਣਾ ਜਾਂ ਟਪਕਣਾ... ਮੁਹਾਵਰੇ ਨਾਲ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਜਤਨ ਜਾਂ ਉੱਦਮ ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਡੀਆਂ ਬਿਰਤੀਆਂ ਖਿਆਲ ਤੇ ਵਲਵਲੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਲਈ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰੋਂ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੇ ਤੁਰ ਤੁਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਇਉਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਸੁਭਾ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਫੇਰ ਜਦੋਂ ਭੀ ਕਿਸੇ ਦੇ ਦੁਖ ਨੂੰ ਵੇਖਾਂਗੇ ਸਾਡਾ ਮਨ ਤੁਰਤ ਪਸੀਜ ਜਾਏਗਾ ਅਤੇ ਤਰਸ ਦਾ ਵਲਵਲਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਕੇ ਸਾਨੂੰ ਨੇਕੀ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰੇਗਾ... ਇਸ ਦਰਜੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਨੇਕੀ ਦਾ ਰੂਪ ਹੀ ਅਜੇਹੀ ਖਿਚ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਦੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਡਰ, ਦਲੀਲ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗੀ। ਚੂੰਕਿ ਇਹ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਰੂਪ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ਾਹਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਬਾਣੀ (ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਨ ਦੇ ਵਸੀਲੇ) ਨੂੰ 'ਰੂਪੁ' ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।"[2]

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਨੇਕੀ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਰੁੱਚੀ ਵਿਚ ਆਪ-ਮੁਹਾਰਤਾ ਜਾਂ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਉੱਦਮ ਜਾਂ ਲਗਾਤਾਰ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਸਰਮ ਨੂੰ ਉਹ ਉੱਦਮ ਨਾਲੋਂ ਆਪ-ਮੁਹਾਰਤਾ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਡਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ:-

ਫਰਜ਼ ਦੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਮੰਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਡਰਾ ਕੇ ਧਰਮ ਵੱਲ ਲਿਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੁਧ ਭੂਗੋਲਿਕ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਭਰਮ ਦੂਰ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਮੂਨੇ ਵੇਖ ਕੇ ਧਰਮ ਵਲ ਰੁਚੀ ਵਧੇਗੀ, ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੀ ਉਨੰਤੀ ਕੇਵਲ ਦਿਮਾਗੀ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਥੋਂ ਗਿਆਨ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨ

---

1. (ੳ) ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ(ਟੀ) ,ਪੰ.53,"ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਬਣਤਰ(ਆਤਮਿਕ) ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ।" ਡਾਕਟਰ ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਆਤਮਿਕ' ਸ਼ਬਦ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਅਗਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਸਕਣ।
(ਅ) ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.153,"ਉੱਦਮ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਬਨਾਵਟ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ(ਭਾਵ ,ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਮਨ ਦਿਨੋ ਦਿਨ ਸੋਹਣਾ ਬਣਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"
ਇਥੇ ਭੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਗਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਹੈ।
2. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.163.

ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਵਿਚ ਪੱਕਾ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਏ ਅਤੇ ਹਰ ਵੇਲੇ ਸੋਚਣ ਪੁਛਣ ਜਾਂ ਪੜ੍ਹਨ ਦੇ ਲੰਮੇ ਰਾਹਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਪੈਣਾ ਪਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਲਗਾਤਾਰ ਉੱਦਮ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਲਵਲੇ ਤੇ ਬਿਰਤੀਆਂ ਧਰਮ ਦੇ ਸੱਚੇ ਵਿਚ ਢਲ ਜਾਣ। ਇਸ ਦਰਜੇ ਨੂੰ 'ਸਰਮ ਖੰਡ' ਕਿਹਾ ਹੈ।[1]

ਇਕ ਦੂਜੀ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਟੂਕਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ:-

(ੳ) ਲਿਖਾਰੀ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ।

(ਅ) ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਮਲ ਦਾ ਖੰਡ ਗਿਣਦਾ ਹੈ[2] ਇਸ ਲਈ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਉੱਦਮ ਅਮਲ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਵਜੋਂ ਹੀ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਉੱਦਮ ਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਖੇਤਰ ਨਹੀਂ, ਉੱਦਮੀ ਰੁੱਚੀ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਹੈ।

ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਮਲ ਦਾ ਖੰਡ ਨਹੀਂ ਗਿਣਦੇ ਪਰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉੱਦਮ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉੱਦਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰਾ 'ਬਿਰਤੀਆਂ', ਖਿਆਲ ਤੇ ਵਲਵਲੇ' ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਦਾ ਭੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਭੀ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਕੇ ਕਰਮ ਕਰਾਉਣ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੀ ਜੋ ਟੂਕ ਅਸੀਂ ਉਪੱਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਦਿਆਂ ਉੱਦਮ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਕਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਰੇ ਖੰਡ ਦਾ ਤੱਤਸਾਰ ਦੇਂਦਿਆਂ ਉਹ ਨੈਤਿਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਕਰਮਾਂ ਵੱਲ ਆ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਘਾੜਤ ਦਾ ਸਾਧਨ ਦੱਸਦੇ ਹਨ:

"ਗਿਆਨ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਬਰਕਤਿ ਨਾਲ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਸਾਰਾ ਜਗਤ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਟੱਬਰ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ, ਜੀਵ ਖਲਕਤਿ ਦੀ ਸੇਵਾ ਮੇਹਨਤ(= ਸਰਮ) ਸਿਰ ਤੇ ਚੁਕਦਾ ਹੈ, ਮਨ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੰਗ-ਦਿਲੀ ਹਟਾ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੇ ਉਦਾਰਤਾ ਦੀ ਘਾੜਤ ਵਿਚ ਮਨ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਸੋਹਣਾ ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[3]

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਫਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਮਨ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੇ ਨੇਕੀ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਤੇ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇਕੀ ਕਰਨ ਜਾਂ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਮਨ ਦੇ ਸੁਆਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ

---

1. ਉਹੀ, ਪੰ. 162.
2. ਉਹੀ, ਪੰ. 165, ਉਤਲੀ ਤਿਆਰੀ ਅਮਲ ਦੇ ਦਰਜੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਸੀ। ਹੁਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਚਰਣ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਜਥੇਬੰਦ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਇਕ ਬਲਵਾਨ ਜੋਧਾ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। (ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚੋਂ)
3. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ.154.

ਇਸ ਫ਼ਰਕ ਦਾ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ – ਕਰਮ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਫ਼ਰਕ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨੇਕੀ ਦੀ ਮੱਦ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦੀ ਕਈਆਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਉੱਕਾ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸਮਝੀ। ਅਸੀਂ ਭਾਵੇਂ ਇਥੇ ਨੇਕੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦੇਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਰ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਧਕ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਭੀ ਆਪਣਾ ਨੈਤਿਕ ਸੁਧਾਰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਡਾ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਦਮ ਨੂੰ ਮਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰ ਘਾੜਤ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਲੀਹ ਹੋਰ ਭੀ ਕਈਆਂ ਨੇ ਫੜੀ ਹੈ। ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਕ ਟੂਕ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉੱਦਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਹੁਤਾ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ। ਡਾ.ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਵਿਆਖਿਆਇਆ ਹੈ:-

"ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਗਿਆਨ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਜਦੋਂ ਸਚਿਆਰਥੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਉਸਾਰੀ ਮੁਕੰਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਰੁੱਚੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਗਸਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਅਵਸਥਾਂ ਵਿਚ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਹੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦੀ ਸਟੇਜ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਰੀਆਂ ਆਵਿਸ਼ਕਾਰਾਂ, ਕਾਢਾਂ ਤੇ ਈਜਾਦਾਂ ਮਨ ਦੀ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਚਾਹੇ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਦਵੰਦ ਪਦਾਰਥਵਾਦਿ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਅਫਲਾਤੂ ਦਾ ਖਿਆਲਵਾਦ, ਬੁਧ ਦਾ ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਮਾਰਗ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤਧਾਰੀ ਖਾਲਸਾ। ਇਹ ਸਭ ਸਰਮ ਖੰਡੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ।"[1]

ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉੱਦਮ ਨੂੰ ਕਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਰਮ ਸਾਧਾਰਣ ਨੇਕੀ ਜਾਂ ਸੇਵਾ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਰਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਾਢਾਂ ਕੱਢਣ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭੌਤਿਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਕਿਸੇ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਹ ਮਨ ਦੀ ਉਸ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਭ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਢਾਂ ਦੇ ਚਿਤਰ ਘੜਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਢਾਂ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਦੇਣ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਧਕ ਭੀ, ਕਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ:-

"ਧਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਿਲੀ ਭੌਤਿਕ ਜਾਣਕਾਰੀ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਅਪ੍ਰਤਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਘੜੇ ਹੋਏ ਅਲੌਕਿਕ ਰੂਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਸਭ

---

1. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਡਾ. (ਟੀ), ਪੰ.323-24.

ਮਾਨਸਿਕ ਅਥਵਾ ਬੋਧਕ ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਅਮਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਥਵਾ ਜ਼ੋਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਹ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਨੇ ਦੇਣੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਮੇਹਰ ਹੋਵੇਗੀ ਤਾਂ।"[1]

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇਕੀ ਲਈ ਤਿਆਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਮਾਉਣੀ ਹੈ; ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਥੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਢਾਂ ਦੇ ਚਿਤਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦੇਵੇਗਾ, ਡਾਕ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਖਲਕਤ ਦੇ ਸੇਵਾ ਵਾਲੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਸੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਿਰੇ ਚਾੜ੍ਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਤਿਨਾਂ ਦੇ ਉੱਦਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਦੋ-ਪੱਧਰੀ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ – ਇਕ ਕਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਦੂਜੇ ਉਸ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਸ਼ਕਲ ਦੇਣ ਦੀ। ਡਾ.ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਸਰਮ -ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੋਚੀਆਂ ਕਾਢਾਂ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਮੋਲੀ ਸ਼ਕਲ ,ਮਿਲਦੀ ਮੰਨਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ,ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਿਹਰ ਨਾਲ ਗਿਣਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਅਮਲ ਦਾ ਸੰਕਲਪ 'ਕਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, 'ਜੋਰੁ' ਤੋਂ ਲਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰ ਨਹੀਂ, ਕੇਵਲ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਜ਼ੋਰ ਨੂੰ ਉਹ ਸਰੀਰਕ ਬਲ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵੀ ਦੇਂਦੇ ਹੋਣ। ਤਦ ਉਹ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਰਾਦਾ -ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੰਪੂਰਣ ਵਿਕਾਸ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਕੇਵਲ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀ, ਜੋ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ, ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੀ ਇਸ ਖੰਡ / ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਉਹ ਭਾਵਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਥਾਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦਾ ਕੁੱਝ ਸੰਕੇਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਰਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ "ਸਦਾਚਾਰੀ ਕੀਮਤਾਂ" ਤੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ:-

"ਸਰਮ ਖੰਡੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਅਨੂਪਮ ਕੌਤਿਕ ਘਾੜਤਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਘੜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਰੂਪਣ ਸ਼ਕਤੀ ਭੀ ਏਥੇ ਹੀ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਮਨਿ ਵਿਚ ਬੁਧਿ, ਬਲ ਅਤੇ ਦੇਵ-ਬੁਧੀ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂ ਵਾਲੀ ਸੂਝ ਸਭ ਏਸੇ ਹੀ ਮੰਡਲਵਿਚ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਕੇ ਵਿਗਸਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।"[2]

ਮਾਨਸਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਠੀਕ ਕੀ ਮੁਰਾਦ ਹੈ, ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ ਆਦਿਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਹੀ ਇਹ ~~ਜਮਸ~~ ਕੀਮਤਾਂ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਜ਼ਿਕਰ ਤੋਂ ਉਹ ਕੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ~~ਭੀ ਮੁਕੀਮਲ~~ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਉਹ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਕਿਹੜੀ ਸਤਰ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਦ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਆਦਿ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਅੰਦਰ

---

1. ਓਹੀ, ਪੰਨਾ 324
2. ਓਹੀ, ਪੰਨਾ 324.

ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਿਭਿੰਨ ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਚਿਤਰ ਘੜਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਭੀ ਮੁਕੰਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੂਝ ਬੁੱਧੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵ? ਉੱਤਰ ਇਥੇ ਨਹੀਂ ਦਿਤਾ ਗਿਆ?

ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭੀ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ "ਰਚਨਾਤਮਕ ਮੰਡਲ" ਕਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ, ਕਾਵਿ ਕੌਂਵਣ ਦੀ ਨਹੀਂ : "ਰਚਨਾਤਮਕ ਮੰਡਲ(ਸਰਮ-ਖੰਡ) : ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੋਚ ਦੀ ਪੱਧਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਲਛੱਣ ਸੁਹਜਮਈ-ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਕਾਵਿਕ ਕਲਪਣਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਅਨੇਕਤਾ ਤੇ ਬਹੁਲਤਾ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਮੱਧਮ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਏਕਤਾ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦੇ ਭਾਵ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ; ਬੋਧਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸੰਜੋਗ ਅਤੇ ਏਕਤਾ ਦੇ ਇਹਸਾਸ ਅਗੇ ਝੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਇਕ ਉਚੇਰੀ ਸੂਝ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੱਧ ਬੁੱਧ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਘੜਦੀ ਹੈ ,ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਰਿਸ਼ਮੀਆਂ ਤੇ ਸਿੱਧਾਂ ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਵਿਚ ਪਲਟ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।"[1]

ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ "ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੋਚ," "ਸੁਹਜਮਈ-ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਕਾਵਿਕ ਕਲਪਣਾ," "ਏਕਤਾ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦੇ ਭਾਵ" ਆਦਿਕ ਸਭ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। "ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਇਕ ਉਚੇਰੀ ਸੂਝ" ਤੋਂ ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੁਰਾਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਹਰ ਖੰਡ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਨਿਰੰਕਾਰ* ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਸੂਝ ਉਸ ਦੇ ਕਿਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੋਈ ਰੋਸ਼ਨੀ ਨਹੀਂ ਪਾਈ। ਸ਼ਾਇਦ 'ਹਕੀਕਤ' ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵੱਲ ਨਹੀਂ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਰਚਨਾਤਮਕ ਮੰਡਲ ਕਹਿਣ ਵੇਲੇ ਉਹ ਏਕਤਾ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਡਾ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਤੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਡਾ.ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਜ਼ਰਾ ਘੱਟ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ "ਰਚਨਾਤਮਕ ਮੰਡਲ" ਸ਼ਬਦ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ, ਡਾ: ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੇ "ਰਚਨਾਤਮਕ ਰੁਚੀਆਂ " ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਖੇਪ ਚਰਚਾ ਇੱਥੇ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਸੰਮਤੀ ਨਹੀਂ

ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦੇ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਸਿੱਧੇ ਉੱਦਮ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਹੀ ਹਨ:-

"ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਮਗਰੋਂ ਤੀਜੀ ਭੂਮਿਕਾ ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਦਯੋਗ ਦਾ, ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ।"[2]

---

1. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ, ਪੰ.64.
2. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ, (ਟੀ) ਪੰ. 90.

*ਦੇ ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ । ਪਰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ

'ਸਾਧਨਾ' ਨਾਲ 'ਉਦਯੋਗ' ਸ਼ਬਦ ਆਉਣ ਨਾਲ ਭੁਲੇਖਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਹੱਥੀਂ ਕਿਰਤ ਜਾਂ ਸਨਅਤ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਾਂਧੀਵਾਦੀ ਪਿਛੋਕੜ ਤੋਂ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸੁੱਝਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਗਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਦਯੋਗ ਦੇ ਅਰਥ ਧਾਰਮਿਕ ਅਮਲ ਜਾਂ ਕਮਾਈ ਦੇ ਹੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਦੋ ਸੰਭਵ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੋਮਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਕੇ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ:-

"ਸਰਮ ਅਰਥਾਤ ਨਿਮ੍ਰਤਾ ਵੀ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਉਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼੍ਰਮ, ਖੰਡ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੋਈ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬੇਨਤੀ ਦਾ 'ਖੰਡ' ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੇਰੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਇਕ ਗਲ ਆ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਿਥੇ ਨਿਸਚਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੰਕੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਦੋਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਕਰਕੇ ਅਰਥ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਦੋ ਦੋ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਵੇਂ ਆਚਾਰੀਆ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਮਤਲਬ ਨਮ੍ਰਤਾ-ਭਰਪੂਰ ਉਦਯੋਗ, ਨਮ੍ਰਤਾ ਜਾਂ ਕੁੱਲ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਰਖਿਆ ਲਈ ਨਮ੍ਰਤਾ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਦੋਹਰਾ ਅਰਥ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਦੋ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਆਇਆ ਹੈ। ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੈ: ਨਮ੍ਰਤਾ-ਭਰਪੂਰ ਉਦਯੋਗ।"[1]

ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦਾ ਵਰਤਿਆ ਉਦਯੋਗ ਸ਼ਬਦ ਭਾਵੇਂ ਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥ ਨਾ ਭੀ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਭੀ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਬਾਵਜੂਦ ਸਰਮ ਦੇ ਦੂਹਰੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਝੁਕਾਉ ਨਿਮਰਤਾ ਵੱਲ ਹੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਕੀਤੇ ਹਨ:-

"ਸਰਮ ਦਾ ਅਰਥ ਮਿਹਨਤ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਯਥਾਰਥ ਗਿਆਨ ਫਿਰ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਤੁਰਨ ਦਾ ਉਦਮ।"[2]

ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅਮਲ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦੇ ਦੋ ਭਾਵ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਇਕ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਜਾਂ ਸੇਵਾ ਵਾਲੇ, ਦੂਜੇ 'ਸੁਣਨ ਉਪਰੰਤ ਮੰਨਣ' ਵਾਲੇ (ਅਰਥਾਤ ਬੌਧਿਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਹਸਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਉਸ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਆਤਮੇ ਸਾਖਸ਼ਾਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਸੇ ਅਮਲੀ ਜੁਗਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨੀ, ਜਿਵੇਂ ਵੇਦਾਂਤੀ ਯੋਗ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਵੈਸ਼ਣਵ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦੀ ਤੇ ਭਗਤ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੀ)।

ਡਾ: ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਦਾ ਝੁਕਾ ਨੈਤਿਕ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲੋਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਰਥਾਂ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਜਾਪਦਾ ਹੈ:-

---

1. ਓਹੀ, ਪੰਨਾ 90-91.
2. ਜੋਧ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.66.

"ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪ ਹੈ, ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਰੂਪ ਦੁਵਾਰਾ ਹੁਣ ਸੰਜੋਗ ਅਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[1]

ਇਹ ਵਾਕ 'ਰੂਪ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੈਵੀ ਸੰਜੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਰੂਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦਾ ਉਦੱਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਦੱਮ ਦੀ ਸੇਧ ਸੰਜੋਗ ਵੱਲ ਮਿੱਥਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਨਾ ਸੇਵਾ ਤੇ ਨਾ ਨੇਕੀ ਨੂੰ ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਉਦੱਮ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਕ ਐਸਾ ਸਿੱਧਾਂਤ(**Theory**) ਗਿਣਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਅਮਲ ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਾਧਨ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਸੇਧ ਅਸੀਂ ਫੜੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਸਾਧਨਾ ਜਾਂ ਅਮਲੀ ਜੁਗਤੀ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਨੂੰ ਹੀ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਭ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ-ਮਾਰਗ ਉਸ ਗਿਆਨ-ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਬਾਰੇ ਬੌਧਿਕ ਸੰਕਲਪ ਧਾਰ ਕੇ ਫੇਰ ਉਸ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਪਲਟਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਮਾਰਗ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਅਮਲ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੈ।ਜੇ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਬੌਧਿਕ ਪੱਖ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸਿਮਰਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਆਵੇਗਾ। ਕਈ ਲੋਕ ਕਥਾ ਵਾਰਤਾ, ਉਪਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਦਲੀਲ ਨਾਲ ਸਿਮਰਨ ਵੱਲ ਝੁਕਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਤਨਾਂ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਤੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੇ।

ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਆਨੰਦ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਡਾ: ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਹਨ:-

"(ਸਰਮ ਖੰਡ) ਆਨੰਦ ਦੇ ਖੰਡ ਦੀ ਲਛੱਣਾਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ।"[2]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਵਜੋਂ ਉਹ ਇਹ ਦਲੀਲ ਦੇਂਦੇ ਹਨ:-

"ਸਰਮ ਹੈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪਦ, 'ਸ਼ਰਮਨਿ' , ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਹਰਖ, ਆਨੰਦ । ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਕਿ ਇਥੇ ਉਹ ਆਨੰਦ ਹੈ ਜੋ ਰਬੀ ਸੌਂਦਰਯ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁੰਦਰਤਾ ਸੁਤੇ ਹੀ ਆਨੰਦ-ਦਾਇਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਰੂਪ ਯਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਧਾਨੀ ਥਾਉਂ ਨੂੰ ਸਰਮ ਖੰਡ ਆਖਿਆ ਹੈ।"[3]

---

1. ਓਹੀ, ਪੰਨਾ66. 2. ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ) , ਪੰ.55-6

3. ਓਹੀ, ਪੰ.53; ਡਾ: ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਦਲੀਲ ਇਹ ਦਿਤੀ ਹੈ:-"ਕਈ ਦਾਨੇ ਸ੍ਰਮ=ਮਿਹਨਤ ਅਰਥ ਬੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਤਦੋਂ ਇਸਦਾ ਸਰੂਪ ਅਕਸਰ ਸ੍ਰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ. ਯਥਾ- ਸ੍ਰਮ ਪਾਵੈ ਸਗਲੇ ਬਿਰਥਾਰੇ'...(ਰੂਪ=) ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਮੇਲ ਹੈ। ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਸਤੇ ਖੁਸ਼ੀ ਹੁੰਦੇ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਖੁਸ਼ੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦੀ ਪੂਰਣਤਾ ਮਾਤ੍ਰ ਵਾਲੀ ਖੁਸ਼ੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ 'ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ' ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਯਾ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਆਨੰਦ ਹੈ।"

ਪਰ ਸਾਡੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ 'ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ' ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਆਨੰਦ ਤਾਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ । ਸਰਮਖੰਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ।

ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਆਨੰਦ ਕਰਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਹ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਕਿ 'ਰੂਪੁ' ਦੇ ਅਰਥ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹਨ। ਇਹ ਆਧਾਰ ਬਹੁਤ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਆਨੰਦ ਦਾ ਖੰਡ ਤਾਂ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਆਨੰਦ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਂ ਨਿਖੇੜਕ ਲਛੱਣ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਆਨੰਦ ਤਾਂ ਸਭ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ -ਖੰਡ ਜਾਂ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਰਸਾਈ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਬਣਾਉਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ।

ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਸਮਾਦ -ਮਈ ਆਨੰਦ ਕੀਤੇ ਹਨ:

"ਏਹ ਬਿਸਮਾਦ ਜਨਕ ਅਤ ਅਨੂਪਮ ਮੰਡਲ ਹੈ। ਏਸ ਸਰਮ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਿਖੇ ਪਰਵੇਸ਼ਤਾ ਪਾ ਕੇ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤਿ ਗੁਰਮੁਖ ਜਨਾਂ ਨੂੰ . . . ਪਰਮ ਅਧਿਭੁਤ ਅਨਹਦਾਰੇ ਆਤਮ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।... ਭਾਵ ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿਖੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ਤਾ ਪਾ ਕੇ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਨਹਦ ਨਾਦੀ ਬਿਸਮਾਦ ਆਨੰਦ ਦਾ ਅਗਾਧ ਸੁਆਦ ਚਖ ਕੇ ਸਰਮਖੰਡ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਰਸ ਜੋਤਿ ਮਖਮੂਰ ਹੋ ਕੇ ਨੂਰੋ ਨੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਤਿਨਾਂ ਦਿੱਬ ਕਰਾਂਤੀ ਲਟਾਂਫਤੀ ਰੂਹਾਂ ਦੇ ਅਤ ਸੂਖਮ ਨੂਰਾਨੀ ਸਰੂਪ ਬਿਚਖਣੀ ਜਾਮਿਆਂ ਦੀ ਝਾਲ ਨਹੀਂ ਝਲੀ ਜਾਂਦੀ, ਸੋ ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿਖੇ ਪੁਜ ਖਲੋਣ ਦੀ ਇਹ ਨੀਸਾਨੀ ਹੈ।"[1]

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ। ਉਹ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਰੂਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸਮਾਦੀ ਹੋਣ ਨਾਲੋਂ ਸੁੰਦਰ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਹੜੀ ਰੂਹ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਹੈ, ਉਹੋ ਹੀ ਸੁੰਦਰ ਹੈ। ਪਰ ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਆਨੰਦ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਰੂਹ ~~ਆਨੰਦ ਵਿਚ~~ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁੰਦਰਤਾ 'ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ' ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਹੈ- ਤੇ ਆਨੰਦ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕ, ਸਰਮਖੰਡੀ ਸਾਧਕ , ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ।

'ਸਰਮ' ਨੂੰ ਸਾਧਕ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ (ਤੀਸਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ) ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸ਼ਬਦ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਲਫ਼ਜ਼ੀ ਅਰਥ 'ਲੱਜਿਆ' ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ[2] ਪਰ, ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਅਲੰਕਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਸਮਝ ਕੇ, ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਰਥ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤਰਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦੇ ਕੀਤੇ ਅਰਥਾਂ ਨਮਰਤਾ ਦਾ ਉਪੱਰ ਜ਼ਿਕਰ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ ਨੇ ਭੀ ਸਰਮ ਦਾ ਇਹੋ ਭਾਵਾਰਥ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

"ਓ ਮੈਂਡੀ ਹਉਮੈ ਹਰਨ ਵਾਲੀਏ 'ਧੁਨੀਏ' ਚੋਖਨੀਏ, ਸੋਖੰਨੀਏ! ਜਿਥੇ ਏ ਵਸਨੀ ਏ ਉਥੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਵਸਨੇ ਨੇ। ਓ 'ਸਰਮੇ' (**True humility**)(ਇਕ ਸਰਮ ਵਿਖਾਵੇ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਕ ਅਧ-ਪੱਕੀ

---

1. ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ (ਵਿ) ਪੰ. 29.
2. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, (ਟ੧), ਪੰ.56, ਕਈ ਸੁਰਮ=ਲਜਯਾ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਭਾਵ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਵੈਰਾਗ ।

ਪਰ ਇਹ ਨਾਮ ਧੋਤੀ ਪੂਰਨ ਸੁਰਮ ਹੈ – ਸਰਮ ਧਰਮ ਜਾਂ ਹਿਆ, 'ਸੂ' (ਉਦਮ) ਨਹੀਂ) ਜੇ ਤੂੰ ਲਾੜੀ ਏਂ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪ ਲਾੜਾ ਏ ਤੇ ਹੋਰ ਗੁਣ ਤੇਰੇ ਜਾਵੀ ਨੇ।"[1]

ਸਰਮ ਨੂੰ ਨਿਮਰਤਾ ਕਹਿਣ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਨੂੰ ਹਉਮੈ ਦੇ ਅਭਾਵ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਹਉਮੈ ਦੇ ਪੂਰਨ ਲੂਪ ਵਿਚ ਫਤਹ ਹੋ ਜਾਣ ਜਾਂ ਆਪੇ ਦੇ ਨਿਰਮਲ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਖੰਡ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਨਿਮਰਤਾ ਨਾਲ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਦੱਸੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਮਰਤਾ ਸਭ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਗੁਣ ਆ ਜਾਣ ਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਨਾ ਆਵੇ ਤਾਂ ਗੁਣ ਨਿਰਾਰਥਕ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਨੇ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਫਾਰਸੀ ਸੋਮੇ ਤੋਂ ਲਏ ਹਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਫੈਲਾ ਲਿਆ ਹੈ:-

"ਸਰਮ ਫਾਰਸੀ ਲਫ਼ਜ਼ ਹੈ।------ ਸਰਮ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਲਜਾ, ਪਤ ਦਾ ਖਿਆਲ, ਨੰਮ੍ਰਤਾ, ਪਤੀ ਪਰਾਇਣਤਾ, ਪਤੀ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦਾ ਖਿਆਲ, ਪਵਿਤਰਤਾ, ਅਬਿਭਚਾਰਤਾ। ਇਸਤਰੀ ਸਚ ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਪਤੀ ਪਾਸ ਜਾਣ ਲਈ ਧਰਮ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਤਿਆਰੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਸੁਰਮ ਅਰਥਾਤ ਸਰਨਾਗਤੀ ਅਤੇ ਸਿਫਤ ਸਲਾਹ ਦੀ ਮਨਜ਼ਿਲ ਤੀਕ ਪੁਜੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਅਵਿਭਚਾਰਤਾ, ਨਮਰਤਾ, ਪਰਾਇਣਤਾ ਤੇ ਸਿਫਤ ਭਰਪੂਰਤਾ ਦੇਖ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫੇਰ ਉਸ ਉਤੇ ਕਰਮ ਕਰੇਗਾ – ਇਸ ਸਰਮ ਦਾ ਮਿਹਨਤ, ਥਕੇਵਾਂ (ਸ੍ਰਮ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ) ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਕਰਮ-ਸਾਰ ਤਾਂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਤੇ ਫਿਰ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਆ ਚੁਕਿਆ ਹੈ।----- ਮੁਕਤੀ ਤਾਂ ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ, ਨਾਮ ਧਿਆਣੇ, ਕੀਰਤਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲਈ ਹੈ:

ਮ:5 ਕੋਈ ਹੋਆ ਕ੍ਰਮ ਰਤੁ ਕੋਈ ਤੀਰਥ ਨਾਇਆ।
ਦਾਸੀ ਹਰਿ ਕਾ ਨਾਮੁ ਧਿਆਇਆ।"[1]

ਡਾਕਟਰ ਦੀਵਾਨਾ ਨੇ ਸਿਫ਼ਤ ਸਲਾਹ ਦੇ ਅਰਥ ਤਾਂ 'ਬਾਣੀ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਲਏ ਹਨ, 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਉਹ 'ਲੱਜਿਆ' ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ 'ਸਰਨਾਗਤੀ' ਤਕ ਲੈ ਗਏ ਹਨ। ਸ.ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਸਰਮ ਦੇ ਲਫ਼ਜ਼ੀ ਅਰਥ ਇਹੀ ਕੀਤੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ "ਮਨ ਦੀ ਅੱਖ ਅੰਦਰ ਨੂੰ ਮੋੜਨ" ਦਾ ਲਿਆ ਹੈ।[2]

1.ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ, (ਵਿ), ਪੰਨਾ 124.
1. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.89-90.
2. Sohan Singh(Tr),p.79,Saram=(Literally)shyness ; reserve .The teacher had to find a word for 'turning the mind's eye inward." Both here as well as in stanza xxxvi the meaning is convenyed by the word saram.It thus refers to the inward orientation or a life of reflection.

ਇਹ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਮੋੜਾ ਕੀ ਹੈ? ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਜੀਵਨ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਸਰੀਰਿਕ ਤੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਕੇ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵੱਲ ਰੁਖ਼ ਕਰਨਾ। ਪਰ ਇਹ ਕੁੱਝ ਤਾਂ ਸਾਧਕ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੀ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਪੰਧ ਉੱਤੇ ਤੁਰਨਾ ਹੈ ਹੀ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਨੂੰ ਝੁਕਣਾ। ਪਰ ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥ ਹੋਰ ਹਨ। ਉਹ ਅੰਦਰਲੇ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਧਕ ਨੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਗਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਤੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਕੁੱਝ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤਰਤੀਬ ਤੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਿਚ ਵਿਉਂਤਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਕ ਅਤਿਅੰਤ ਸੁੰਦਰ ਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ — ਵਿਸ਼ਵ ਇਕ ਐਸੀ ਸ਼ੈ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਨੇਕਾਂ ਦੈਵੀ ਸੁਰਤਾਲਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ।[1]

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਇਕਸੁਰਤਾ (harmony) ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਂਜ ਤਾਂ ਪੰਜੇ ਖੰਡ ਦਰਜੇਵਾਰ ਵਧਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੇ ਖੰਡ ਹਨ ਪਰ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਹੇਠ ਲਿਆਉਣ ਨਾਲ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਦੀ ਜੁਗਤੀ ਉਹੋ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਹੈ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ 'ਰੂਪੁ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, 'ਸਰਮ' ਇਸ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅੰਦਰਲਾ ਮੋੜ ਕਹਿ ਕੇ ਉਹ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਅਮਲ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਦੇ ਅਰਥ ਰਚਨਾ ਉੱਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਅਮਲ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨੇ ਠੀਕ ਹੋਣਗੇ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਜਦ ਬਾਹਰਲੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅੰਦਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿਚ ਉਸ ਵਿਆਪਕਤਾ ਨੂੰ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਵਿਚੋਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਲਭਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਮੋੜ ਤਾਂ ਰਹਿਣਗੇ ਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ। ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਦੀ ਸਾਡੀ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਮੋੜ ਦੇ ਇਹ ਅਰਥ ਕਰਨੇ ਭੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ, ਚਾਹੇ ਇਹ ਸਾਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਕੁੱਝ ਨੇੜੇ ਜ਼ਰੂਰ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ।

ਸ੍ਰੀ ਸ਼ਰਦ ਚੰਦਰ ਵਰਮਾ ਨੇ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਵਾਲੇ ਕੀਤੇ ਹਨ ਤੇ[2] ਇਸ ਨਾਲ ਆਪਾ-ਤਿਆਗ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭੀ ਰਲਾ ਦਿਤਾ ਹੈ ਜੋ ਹਉਮੈ ਦੇ ਅਭਾਵ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ

---

1. Ibid., p.99.
2. S.C.Verma(Tr),p.360,The(construction)of the sphere of saram (Sup-reme self-surrender and deep introversion) is beauty(Ecstasy, the eximious state, with conception of beauty in one-ness and modesty.).

ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੱਜਿਆ, ਨਿਮਰਤਾ, ਵਜਦ ਤੇ ਅਨੰਦ ਆਦਿਕ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਭੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪ ਉਹ 'ਸਰਮ' ਤੋਂ ਨਹੀਂ 'ਰੂਪ' ਤੋਂ ਕਢਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ।[1]

ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ ਨੇ 'ਸਰਮ-ਖੰਡ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਤੀਜੀ ਤੁਕ ਦੇ ਟੀਕੇ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਉੱਤੇ "ਲਜਿਆ ਦਾ ਖੰਡ"[2] ਕਹਿ ਕੇ ਅੱਗੇ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਵੈਰਾਗ ਦਾ ਖੰਡ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਵੈਰਾਗ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਹ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਵੱਲ ਲਿਜਾ ਕੇ ਫੇਰ ਸੇਵਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾ ਛੱਡਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ਲਕਤ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਹੈ।[3] ਦਾਦਾ ਜੀ ਨੇ ਸਰਮ ਦੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਰਲਾ ਮਿਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਵਿਨੋਬਾ ਜੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਸੇਵਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਲੱਜਿਆ ਦਾ ਹੀ ਫੈਲਾਉ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਕੇ ਮਿ: ਮੈਕਲੋਡ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਣੇ ਦੀ ਕੋਈ ਸੇਧ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖਿਆਲ ਵਿਚ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੇ ਅਰਥ ਪੁਰਾਣੇ/ ਤੇ ਘੱਟ ਮਹਤਵ ਵਾਲੇ ਟੀਕਿਆਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।[4] ਅਸੀਂ ਉਪੱਰ ਨਵੇਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਕੁੱਝ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਉਂਜ ਹੈਰਾਨੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਣੇ ਟੀਕਾਕਾਰ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਜਾਂ ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਹੈ, ਉਹ 'ਸ੍ਰਮ' ਜਾਂ 'ਸ਼ਰਮ੍ਮਨ੍' ਸ਼ਬਦ ਛੱਡ ਕੇ ਫ਼ਾਰਸੀ 'ਸ਼ਰਮ' ਵਲ ਕਿਉਂ ਝੁਕਦੇ ਹਨ? ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ,ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਕਾਫ਼ੀ ਵਾਰੀ ਲੱਜਿਆ ਵਾਲੇ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਮਿ. ਮੈਕਲੋਡ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਲੱਜਿਆ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਖਿੱਚ-ਦਾਇਕ ਹਨ ਪਰ ਉਦੱਮ ਵਾਲੇ ਵਧੇਰੇ ਢੁੱਕਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇਹੱਕ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਲੀਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ ਆਦਿਕ ਨਾਲ ਇਹੀ ਵਧੇਰੇ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਹੇਠ ਲਿਖੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹੋ ਹੀ ਲਗਦੇ ਹਨ:

ਮਨ ਹਾਲੀ ਕਿਰਸਾਣੀ ਕਰਣੀ ਸਰਮ ਪਾਣੀ ਤਨ ਖੇਤ।
ਨਾਉ ਬੀਜ ਸੰਤੋਖ ਸੁਹਾਗਾ ਰਖ ਗਰੀਬੀ ਵੇਸ ।[5]

1. Ibid,p.362,When Guru Nanak speaksof beauty prevailing in Saram Khand, these inferences follow.Therefore comprehence of modesty,humilty and beauty remains beyond finite conception.The preparation for receiving Divine Grace springs ~~for~~ humilty and knowledge of the self within;With overwhelming feeling of spiritual ecstasy,with its comcomitant of eternal and everlasting Bliss.
2. Chella Ram(Tr),p.67,Beauty is the attribute of the Realm of modesty.
3. Ibid, p.117.
4. W.H.McLeod (C),p.222,This Persian interpretation is general in the older,less important commentaries such as those by Baba Mangal Singh, Gurumukh Singh, and Sant Gulab Singh.
5. ਸੋਰਠ ੧, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.595.

ਮਿ. ਮਕਲੌਡ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਥੇ ਨਿਮਰਤਾ ਲਈ ਗੁਰੀਬੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸੋ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।[1] ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਨੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਵਜੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਹਵਾਲੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ:-[2]

(ੳ) ਸਿਫਤ ਸਰਮ ਕਾ ਕਪੜਾ ਮਾਂਗਉ ਹਰਿ ਗੁਣ ਨਾਨਕ ਰਵਤ ਰਹੈ।[3]

(ਅ) ਸਰਮੁ ਧਰਮੁ ਦੁਇ ਛਪ ਖਲੋਏ ਕੂੜ ਫਿਰੈ ਪਰਧਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ ।[4]

(ੲ) ਸਰਮੁ ਧਰਮੁ ਕਾ ਡੇਰਾ ਦੂਰਿ। ਨਾਨਕ ਕੂੜੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰਿ ।[5]

(ਸ) ਸਰਮ ਗਈ ਘਰਿ ਆਪਣੈ ਪਤਿ ਉਠ ਚਲੀ ਨਾਲਿ।[6]

(ਹ) ਸਰਮ ਸੁੰਨਤਿ ਸੀਲੁ ਰੋਜਾ ਹੋਹੁ ਮੁਸਲਮਾਣੁ[7]

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਲੱਜਿਆ ਕਰਨੇ ਹੋਰ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਠੀਕ ਹਨ।

2.

'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਉਪ੍ਰੰਤ 'ਬਾਣੀ' ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨੀ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਖੰਡ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮੁੱਖ ਲਛੱਣਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੂਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਅਗਲੇ ਤਿੰਨ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਨਾਂ ਤੇ ਲਛੱਣਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ "ਰੂਪੁ" ਦਸੀ ਹੈ:-

---

1. W.H.McLeod(C),p.222-23.
2. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.122-3
3. ਪ੍ਰਭਾਤੀ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ. ਪੰ. 1329
4. ਤਿਲੰਗ 1, ਅ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.722.
5. ਵਾਰ ਆਸਾ, 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ. , ਪੰ. 471.
6. ਵਾਰ ਸਾਰੰਗ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1243.
7. ਵਾਰ ਮਾਝ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ. , ਪੰ. 140.

ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ ।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਵਿਦਿਤ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ 'ਬਾਣੀ' ਦੇ ਅਰਥ 'ਲਛੱਣ' ਜਾਂ 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ' ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕੋਸ਼-ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਦੋ ਤਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ:-

"ਬਾਣੀ = ਬਣਤਰ, ਲਛੱਣ, ਨਖਾ ਦੇਣਾ। (ਅ) ਬਾਣੀ= ਬੋਲੀ(ੲ) ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕਰਨਾ। ਸੰਪ੍ਰ: ਵਿਚ ਐਉਂ ਬੀ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ-ਸਰਮ ਖੰਡ = ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸੁੰਦਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਥਵਾ ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਬਣਾਵਟ ਸੁੰਦਰ ਹੈ।[1]"

ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਾਣੀ ਨੂੰ "ਬਣਾਵਟ"[2] ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਬਣਤਰ'[3] ਤੇ ਪੰਡਿਤ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ ਨੇ 'ਬਣਾਉਟ'[4]। ਇਹ ਸਭ ਇਕੋ ਸ੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਉੱਤੇ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

"ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਰਥ ਬਨੌਵਟ ਜੋ ਪ੍ਰੋ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਕਰਦੇ ਹਨ ਬਿਲਕੁਲ ਗ਼ਲਤ ਹੈ। ਇਕ ਤਾਂ ਉਥੇ ਬਣਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਫਬਦਾ, ਅਰਥੀਂਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਦੂਜਾ ਬਾਣਿ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਦੀ ਬਾਣੀ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਫੇਰ ਬਾਣਿ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਬਾਨ, ਆਦਤ, ਵਾਦੀ ਨਾਂ ਕਿ ਬਣੌਟ। ਵੇਖੋ, ਅਖਰੀਂ ਲਿਖਣੁ ਬੋਲਣੁ ਬਾਣਿ। ਅਖਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਲਿਖਣ ਬੋਲਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਅੰਜਾਮ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਵਾਦੀ ਪੂਰੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[5]

ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਆਪ 'ਬਾਣੀ' ਦੇ ਅਰਥ 'ਸਿਫਤ ਸਲਾਹ' ਕਰਦੇ ਹਨ:-

(ੳ) "ਓਥੇ ਬਾਣੀ (ਸਿਫਤ ਸਲਾਹ ਜੋ ਸਰਮ ਵਾਲੀ ਧੰਨ, ਇਸਤ੍ਰੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ- ਸਦਾ ਪਤੀ ਨੂੰ ਸਲਾਹੁਣਾ, ਕੇਵਲ ਓਸੇ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕਰਨਾ, ਸਭ ਮੰਗਾਂ ਉਸੇ ਤੋਂ ਮੰਗਣੀਆਂ, ਬਖਸ਼ਸ਼ ਦੀ ਆਸ ਰਖਣੀ) ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸੁਰਤ, ਮਤ, ਮਨ, ਬੁਧ ਦੀ ਘਾੜਤ ......।"[6]

6666

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ. 56.
2. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ. 153.
3. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ. 53.
4. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ(ਟੀ), ਪੰ.
5. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ. 133.
6. ਓਹੀ, ਪੰ. 90.

(ਅ) ਸਰਮ ਤੇ ਕਰਮ (ਬਖਸ਼ਸ਼) ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਬਾਣੀ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਬਾਣੀ (ਸਿਫ਼ਤ, ਸਰਣਾਗਤੀ) ਸਾਧਨ ਹੈ।[1]"

ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਰਥ 'ਬੋਲੀ' ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਉਹ/ਇਹ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਚਿਤ ਦੇ ਭਾਵ ਬੋਲ ਕੇ 'ਰੂਪ' ਦੁਆਰਾ ਪਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ:-

"ਆਮ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਚਿਤ ਦੇ ਭਾਵ ਬੋਲ ਕੇ ਪਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਰਮਖੰਡੀ ਦੀ ਬੋਲੀ ਰੂਪ ਹੈ।[2]"

ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਬਾਣੀ ਨੂੰ 'ਮਾਧਿਅਮ'[3] ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਤੇ ਪ੍ਰਿੰ: ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟਤਾ[4], ਜੋ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ "ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਨ ਦਾ ਵਸੀਲਾ" ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਕੋਸ਼[5] ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦ ਬਣਾ ਕੇ ਅਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜੋ ਅਰਥ 'ਲੱਛਣ' ਅਪਣਾਏ ਹਨ ਇਹ ਭੀ ਇਸੇ ਬੁਨਿਆਦ ਉਤੇ ਹਨ। ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦੇ ਅਰਥ 'ਬੋਲ'[6] (Motto[7]) ਭੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਸ੍ਰ. ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਨੇ 'Note and sign' ਲਿਖ ਕੇ ਇਹੋ ਲੀਹ ਫੜੀ ਹੈ ਤੇ ਮਿ. ਡੰਕਨ ਗਰੀਨਲੀਸ ਨੇ 'Note' ਲਿਖ ਕੇ ਇਹੋ ਹੀ। ਡਾ: ਟਰੰਪ ਭੀ ਇਸੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਤੇੜੇ ਹੈ Character (sign)[9] ਸ੍ਰ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਸੇ ਸ੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ – fundamental note[10]

"ਰੂਪੁ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਨਗੀ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਘਟ ਹੈ। ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਰੂਪੁ' ਨੂੰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਤੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ beauty, ਪਰ ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਰੂਪਮਾਨਤਾ' ਅਰਥ ਦਿਤੇ ਹਨ:-

---

1. ਉਹੀ।
ਡਾ. ਮੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਉਤੇ ਜੋ ਇਤਰਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਉੱਤਰ ਵਜੋਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਰਥ ਬਣਾਵਟ ਹਨ, ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭੀ:-
(ੳ) ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਬਾਣੀ –ਰਚਨਾ, ਬਨਾਵਟ "ਬਰਖਸਿ ਬਾਣੀ ਬੁਦਬੁਦਾ ਹੋਇ" (ਬਸੰਤ ਮ.1) ਵਰਖਾ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਬੁਲਬੁਲੇ ਦੀ ਰਚਨਾ)
(ਅ) ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼, ਬਾਣੀ–ਬਨਾਵਟ, ਗੋਂਦ, ਬਣਾਉ। "ਅਗਨਿ ਬਿੰਬ ਪਵਣੈ ਕੀ ਬਾਣੀ" ਪੌਣ ਪਾਣੀ ਤੇ ਅੱਗ ਦੀ ਬਨਾਵਟ।
2. ਜੋਧ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ਪੰ. 66.
3. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ਪੰ. 55. 4. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ਪੰ. ...
5. (ੳ) ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਬਾਣੀ –ਬਾਣੀ, ਕਥਨ, ਵਖਯਾ (ਅ) ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼, ਬਾਣੀ– ਆਵਾਜ਼ ਜੋ ਕੁਝ ਮੂੰਹ ਥੀਂ ਬੋਲਿਆ ਜਾਇ, ਬਚਨ। ਯਥਾ–ਕੋਮਲ ਬਾਣੀ ਸਭ ਕਉ ਸੰਤੋਖੈ।
6. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ, (ਟੀ) ਪੰ.91.
7. Gursharan Singh Bedi(tr)p.122.
8. Duncan Greenless(Tr),p.259.
9. E.Trumpp,(Tr),p.19.
10. Sohan Singh(Tr),p.98.

"ਗਿਆਨਵਾਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਉਹ ਅਮਲ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਆਸਰੇ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ। ਅਮਲ ਖੇਤਰ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਰੂਪਮਾਨਤਾ ਹੈ(ਸਿਰਜਣਾ -ਰਚਨਾ ਕਿਰਿਆ ਹੈ)।[1]

ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਖੰਡ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ "ਰੂਪ" ਦੇ ਅਰਥ ਆਕਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਰਥ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ। 'ਸਰਮ' ਦਾ ਅਰਥ ਉਹ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ 'ਰੂਪੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਉਹ ਆਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਧਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਈਜਾਦਾਂ' ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭੀ ਰੂਪ ਦੇ ਅਰਥ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਵਾਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ;-

"In the Region of Inward Orientation the fundamental note is on Form."[2]

ਇਸ form (ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਉਹ ਅਫ਼ਲਾਤੂ ਦੇ ਆਈਡੀਆ(Idea) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਪਛੱਮੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਮ ਕਰਦੇ ਹਨ।[3] ਡਾ.ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸੰਥਿਆ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਹਕੀਮ ਚੰਦ ਕੁਮਾਰ ਕ੍ਰਿਤ 'ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ' ਬਾਬਤ ਇਕ ਸਵਿਸਥਾਰ ਵਿਆਖਿਆ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਦਾ ਜੋ ਹਵਾਲਾ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਭੀ ਸਰਮ ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਅ ਪਲਾਤੂਸ ਦੇ ਆਈਡੀਆਜ਼ ਦੇ ਸੂਖਮ ਅਵੇਵ ਇੱਥੇ ਹਨ।"[4]

ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਲਿਖਾਰੀ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ 'ਰੂਪ' ਨੂੰ ਅਫ਼ਲਾਤੂ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਆਈਡੀਆਜ਼' ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ 'ਆਈਡੀਆ' ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਇਸ ਖੰਡ ਤੋਂ ਬਾਦ ਆਵੇਗਾ। ਹਾਲੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਸਤਾਂ ਦੇ 'ਆਈਡੀਆਜ਼ ਦਾ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਈਡੀਆਜ਼ ਨੂੰ ' forms ' ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਇਹ ਮੁਰਾਦ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹਨ। ਅਫ਼ਲਾਤੂ ਨੇ ਹਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਵਸਤ ਦਾ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ -ਰੂਪ ਚਿਤਾਰਿਆ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਆਈਡੀਆ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਵਸਤ ਵਿਚ 'ਆਈਡੀਆ' ਦੀ ਨਕਲ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਸੀ ਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਵਸਤ ਸਦਾ ਅਪੂਰਣ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪੂਰਣਤਾ ਦੀ ਤਾਂਘ

1. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ)ਪੰ.55.
2. Sohan Singh(Tr), p.98.
3. Ibid., p.89.The map of a soul's progress as charted by Guru Nanak in the Japji bears a strong resemblance to that which is charted by Plato in his Republic.The 'pancas'take the place of Plato's 'guardians' and they alone are entitlted to the higher stages. Gian Khanda is the knowledge of those sciences which all who aspire to the office of 'philosopher-king'must gain in the course of thier perfecting 'by years and education.' The Saram Khanda is a reminder of the training in dialectics which leads to the final idea of God, 'the parent of light'in the visible wolrd,and immeidate source of reason and truth in the intellectual ...' It is the power upon which he who would act rationally must have his eyes fixed.'(Plato :Republic Jowetts' translation,p.269).
4. ਪੋਥੀ 1,ਪੰ. 163.

ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਤਾਂਘ ਦਾ ਉਹ ਆਦਰਸ਼, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕੇਵਲ ਮਨ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਜੋ ਕਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ, 'ਆਈਡੀਆ' ਜਾਂ 'ਫਾਰਮ' ਹੈ।[1] ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਰੂਪ' ਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਾਂ ਆਕਾਰ ਦਾ ਭਾਵ ਦੇਂਦਾ ਹੈ , ਨਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ। ਪਰ ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਦੇ ਟੀਕੇ ਵਿਚ ਰੂਪ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਭੀ ਜੋੜ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਕ ਸੁੰਦਰ ਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ -ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ।[2] ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਕੇਵਲ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਨਹੀਂ, ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਹੈ।[3]

ਅਸੀਂ ਅਫਲਾਤੂ ਦੇ 'ਆਈਡੀਆਜ਼' ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਰਗੇ ਸਭ ਸੰਕਲਪ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਸਾਡੇ ਖ਼ਿਆਲ ਵਿਚ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਨੇਕੀ ਦੇ ਜਿਸ ਰੂਪ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਭੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨਤਾ ਜਾਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਰੂਪ ਦੇ ਇਹ ਅਰਥ ਕਰਨ ਦੇ ਭੀ ਹਾਮੀ ਨਹੀਂ, ਚਾਹੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੀ ਨੇਕੀ ਵਾਲਾ ਸੁਭਾ ਪੱਕ ਚੁੱਕਾ ਮੰਨਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹਾਂ।

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਸ੍ਰੀ ਐਮ.ਐਲ.ਪੀਸ ਦੇ ਜੋ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਸੋਭਨੀਕਤਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ।[4]

---

1. Duncan Greenless,(Tr),p.261,We pass on with our Guide to the next higher realm,the Plane of Happiness or of Effort,the Sarama-Khand,where dwell the proto-forms of matchless beauty which have been the model for the workers in the lower plane. Hence originate the ideals and archetypes which workers in that Gyana.khand transmit to artists on the earth

2. Sohan Singh(Tr),p.98,There they fashion the most beautiful Form or structure,namely ,The conception of the cosmos as the grand Harmony of harmonies.

3. ਸਰ ਜੁਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿਚ 'ਰੂਪ' ਲਈ '[illegible]' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਹ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਤਾਂ ਲੈਂਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਪਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨਤਾ ਦਾ ਨਹੀਂ:

In the sphere of effort,
Sound is the only form.Here are chiselled peerless forms
Their beauty is beyond descriptive(Sikh Ceremonies,p.40)

4. M.L.Peace(Tr),p.28,Sharam Khand the zone of effort,is,where charms of actions dominate.

ਪਰ ਇਹ ਲੇਖਕ ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਵੀ ਅਪਣਾਉਣ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਨਹੀਂ :
or sharam-Khand is the zone of gentleness(Inward retreat or santuary or intuitive meditation,whose overtone is harmony.

ਸ੍ਰ: ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਭੀ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ।[1]

ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ, ਸ੍ਰੀ ਹੁਕਮ ਚੰਦ ਕੁਮਾਰ, ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਸ੍ਰੀ ਐਮ. ਐਲ. ਪੀਸ ਤੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਭੀ "ਰੂਪੁ" ਨੂੰ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ, ਵਿਚਾਰਾਂ, ਨਾਲ ਜਾਂ ਆਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਰੂਪ' ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹਨ ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ :—

" ਹਰ ਇਕ ਸਾਜੀ ਹੋਈ ਚੀਜ਼ ਵਿਚ ਜੀਵ ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਸੁੰਦ੍ਰਤਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਲੈ ਹੋਣ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਨਜ਼ਾਰਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਤੇ ਬੁਧੀ ਲੈ ਹੋਈ ਤੇ ਮਸਤੀ ਚੜ੍ਹੀ। ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪ ਹੈ, ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਰੂਪ ਦਵਾਰਾ ਹੁਣ ਸੰਜੋਗ ਅਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਚਿਤਦੇ ਭਾਵ ਬੋਲ ਕੇ ਪਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਬੋਲੀ ਰੂਪ ਹੈ।[2]"

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਕਾਂ ਦੇ ਭਾਵ-ਤੱਤ ਦੀ ਕੁੱਝ ਵਿਚਾਰ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਵਿਸਮਾਦੀ ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਹੀ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਅੰਤਲਾ ਵਾਕ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸੁਝਾਉ ਦੇਂਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਨੰਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਮਹਾ ਪੁਰਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਦੂਜਿਆਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਬੋਲੀ ਵਰਤਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੀ ਕਲਿਆਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ।[3] ਇਸ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ "ਰੂਪੁ" ਦੇ ਅਰਥ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਘੱਟ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨਤਾ ਦੇ ਵੱਧ ਪੇਂਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਪਹਿਲੇ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ "ਰੂਪੁ" ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਲੱਛਣ ਕਰਾਰ ਦੇ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਧਕ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਰਤਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਰੂਪ ਨੂੰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨਾਲ ਜੋੜੀਏ ਕਿ ਸਾਧਕ ਨਾਲ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਉੱਨੀ ਸੰਮਤੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਿੰਨੀ ਇਸ ਦੇ ਸੁੰਦਰਤ ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਹੈ।

ਡਾ.ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਦੈਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਠੀਕ ਮੰਨੇ ਹਨ। ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੱਸੇ "ਏਥੇ ਉਹ ਆਨੰਦ ਹੈ ਜੋ ਰੱਬੀ ਸੌਂਦਰਯ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ" ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ।[4] ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ।

---

1. G.S.Bedi(Tr),p.122,Next comes domain of Effort,
   Excellence its note and sign,
   where all beings move and act
   In a manner so fair and fine.
2. ਜੋਧ ਸਿੰਘ (ਟੀ)ਪੰ. 66
3. Mehar Baba,God speaks,p.190,Generally ,however, a Wali (Maha Purusha) helps an aspirant by gazing into his eyes,Thereby tearing away the inner veil from the real eye within.This spiritual influence of the Wali through sight is known to Sufis as 'Tawajjoh'.The term 'tawajjo does not apply to perfect Masters.In their case the term"will"is correct for they can also render this help without the physical contact that is necessary in the case of masters of the planes.
4. ਪਿਛੇ, ਪੰ.

ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਰ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਵੱਲ ਹੀ ਲਗਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ:-

"ਸਰਮ ਤੇ ਕਰਮ(ਬਖਸ਼ਿਸ਼) ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਬਾਣੀ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਬਾਣੀ(ਸਿਫ਼ਤ ਸਰਨਾਗਤੀ) ਸਾਧਨ ਹੈ, ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ ; ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਸਰੂਪ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਹੈ ਤੇ ਕੀਰਤਨ। ਉਥੇ ਬਾਣੀ ਦੁਆਰਾ ਅਨੂਪ ਘਾੜਤਾਂ (ਮਹਿਮਾ ਗਾਣ, ਕੀਰਤਨ ਕਰਨ ਦੀਆਂ) ਘੜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[1]

ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਦਿਆਂ ਲੱਜਿਆ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਰਨਾਗਤੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਉਹ ਸ਼ਰਨਾਗਤੀ ਨੂੰ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਭੀ ਜੋੜਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸ਼ਾਇਦ ਉਕਾਈ ਹੈ। ਉਹ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਰਥ ਮਹਿਮਾ ਤੇ ਕੀਰਤਨ ਹੀ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਮਹਿਮਾ ਕਿਸ ਦੀ? "ਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਸਰੂਪ" ਦੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਹੋਣਗੇ – ਪਤਨੀ ਪਤੀ ਦੇ ਸੁੰਦਰ ਸਰੂਪ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਕਰਨ ਨੂੰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਉਂ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਧਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਭੁਲੇਖਾ ਨਹੀਂ ਪਰ ਅਗਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਉਹ ਬਾਣੀ ਦੁਆਰਾ ਅਨੂਪ ਘਾੜਤਾਂ ਘੜੇ ਜਾਂਦਾ ਜੋ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਸਾਧਨ ਤੇ ਸਿੱਧੀ ਵਿਚਕਾਰ ਕੁੱਝ ਗੜਬੜ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਅਰਥਾਤ ਸਿਫ਼ਤ, ਮਹਿਮਾ ਜਾਂ ਕੀਰਤਨ ਸਾਧਨ ਹੈ ਅਨੂਪ ਘਾੜਤਾਂ ਦਾ ਪਰ ਜੋ ਘਾੜਤਾਂ ਘੜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਭੀ ਇਹੋ ਕੁੱਝ(ਮਹਿਮਾ ਗਾਣ)- ਹਨ। ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਦੇ "ਰੂਪੁ" ਨੂੰ ਹੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਦੀ ਘਾੜਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਨੂਪਮ ਘਾੜਤਾਂ ਸੁੰਦਰ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੋਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੁਮੇਲ ਵਿਚ ਹਨ।

ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ 'ਰੂਪੁ' ਦੇ ਅਰਥ 'ਸੁੰਦਰਤਾ' ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਕਰਮਾਂ, ਕੁਦਰਤ ਜਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਵੱਸਦੇ ਕਾਦਰ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ:-

"ਨਮ੍ਰਤਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਬਾਣੀ ਯਾਨੀ ਕੌਲ(Motto) ਕੀ ਹੋਏਗਾ? ਇਸ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੁੰਦਰ ਰੂਪ ਬਣੇਗਾ। ਇਸ ਦੇ ਪਹਿਲਾਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵੀ ਘਾੜਤ ਘੜਨ ਦੀ ਗੱਲ ਸੀ। ਪਰ ਉਥੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਘਾੜਤ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਬ੍ਰਹਮਾ ਰਾਹੀਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਜੋ ਘਾੜਤ ਬਣ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਸਾਖੀ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਥੇ, ਜੀਵਨ ਦੀ ਕਾਰੀਗਰੀ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਹੀ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਿੱਟੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਪਾਇਆ ਗਿਆ, ਹੁਣ ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀ ਬਣਾਉਣ ਦਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦਾ ਮਹਾਨ ਕਾਰਜ ਕਰਨਾ ਹੈ।"[2]

---

1. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ,ਪੰ.90.
2. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ(ਟੀ),ਪੰ.91.

ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਤੀਜੀ ਤੁਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਪੈਰੇ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਤੇ ਦੋਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਇੱਕੋ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪਰੋਤੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਆਦਿਕ ਦੀ ਸੁੰਦਰ ਘਾੜਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਦਾ "ਰੂਪੁ" ਤੇ ਦੂਜੀ ਦੀ ਬਹੁਤ ਅਨੂਪਮ 'ਘਾੜਤਿ', ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।[1] ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਸੌਖਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਅੱਠਾਂ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪਰੋਣ ਦਾ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਾਂਡ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਸਰਲ ਮੰਨਿਆ ਸੀ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਸਾਹਿਤਕ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਸਦਾ ਖਿੱਚ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਆਏ ਦੋ ਸ਼ਬਦ 'ਰੂਪੁ' ਤੇ 'ਬਾਣੀ' ਬਲਵਾਨ ਕਾਵਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਰਚਨਾਤਮਕ ਰੁਚੀਆਂ ਪ੍ਰਚੰਡ ਹੋਣ ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੇਵਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਸਰਮ', 'ਬਾਣੀ' 'ਤੇ 'ਰੂਪੁ' ਤਿੰਨੇ ਸ਼ਬਦ ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਲੰਕਾਰਮਈ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਹੈ, ਕਲਾਤਮਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਜੋ ਸੁੰਦਰਤਾ ਉਪਜਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕਲਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਗੁਣ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਨਾਲੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਜਗਾਉਣ ਵਾਲਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਧਾਰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਇਉਂ ਕਰਾਂਗੇ – ਉੱਦਮ ਦੇ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ(ਮਾਨਸਿਕ) ਸੁੰਦਰਤਾ (ਦੀ ਉਪਜ)।

"ਰੂਪੁ" ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਦੈਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਇੰਨੀ ਕੁ ਸਾਂਝ ਹੀ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੈਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਤਿਫਲ ਹੈ। ਪਰ ਦੈਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਜਦੋਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਲੋ

---

1. ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ' ਵਿਚ ਦੋਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ 'ਰੂਪੁ' ਦੇ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਹੀਂ। ਉਹ "ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ" ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪਹਿਲੇ ਇਹ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇੱਥੇ ਬਾਣੀ ਬਹੁਤ ਸੂਖਮ, ਫੁਰਨੇ ਤੋਂ ਭੀ ਸੂਖਮ, ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ। ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਫੁਰਨਾ ਫੁਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦਾ ਰੂਪ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਹੀ ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:-(ੳ) ਘਾੜਤ ਬਹੁਤ ਅਨੂਪ ਘੜੀਏ ਏਸ ਥਾਂ, ਬਾਣੀ ਸੂਖਮ ਅਤਿ ਸੂਖਮ ਫੁਰਨਿਓਂ,

ਏਥੇ ਧਾਰੇ ਰੂਪ ਬਹੁਤ ਅਨੂਪਮੀ। (5.204-206)

(ਅ) ਫੁਰਨਾ ਤੇਰਾ ਆਪ ਏਸੇ ਥਾਉਂ ਤੇ, ਰਚ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਰੂਪ ਤੈਨੂੰ ਦੱਸਸੀ।
ਪਰ ਵਸਤੂ ਨਹਿੰ ਓਹ ਪਯੌਂਲੀ, ਏਸ ਥਾਂ। ਤੂੰ ਘੜ ਸਕਸੈਂ ਆਪ ਜੋ ਕੁਛ ਚਾਹਿੰ ਤੂੰ।
ਨੇ ਫੁਰਨੇ ਨੂੰ ਰੋਕ ਅੱਗੇ ਚੱਲੀਏ। (5.223-226)

ਨਾਲ ਹੀ ਜਾਂ ਸਹਜ-ਸੁਭਾ ਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ। ਦੈਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਖਿੱਚ ਖਾਣ ਬਾਅਦ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ ਤਕ ਸਾਧਕ ਕਾਫ਼ੀ ਕਠਨ ਘਾਲ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਲੰਮੀ ਘਾਲ ਦਾ ਮਹਤਵ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਵਖਰਿਆਇਆ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਸੁਹਜਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨਣ ਦਾ ਖਿਆਲ ਖਿੱਚਦਾਇਕ ਹੈ ਪਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖਿਆਂ ਇਸ ਦੀ ਦਿਲਕਸ਼ੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਹੇਜ਼ ਕਰਨਾ ਹੀ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਤੇ ਸੁਹਜਾਂ ਦਾ ਖੰਡ ਇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਜਿਨਾਂ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਤੇ ਤਪੱਸਿਆ ਦਾ। ਇਸ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਪੈਣ ਬਾਅਦ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕੇਵਲ ਅੰਤ ਉਤੇ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਨਿਰਣੈ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਲਈ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਕਈ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਸਾਡੀ ਬਹੁਤੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਰਨੀਂ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਭੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹਵਾਲੇ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡਾ. ਮੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ।[1] ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਣ ਲਈ ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਉੱਲੇਖਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਚੰਗੀ ਅਗਵਾਈ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ।

---

1. ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.123 "ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਸ਼੍ਰਮ(Confusion) ਰੱਲਾ ਨਹੀਂ। ਜਿਥੇ ਗੁਰਦੇਵ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ ਸ਼੍ਰਮ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਸੀ, ਉਥੇ ਸ਼੍ਰਮ ਲਿਖਿਆ ਤੇ ਜਿਥੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸ਼ਰਮ ਤੋਂ, ਉਥੇ ਸਰਮ"।

ਸਾਨੂੰ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਸ ਮਤਿ ਨਾਲ ਸੰਮਤੀ ਨਹੀਂ। ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਹਨ:-

(ੳ) ਸਰਮੈ ਦੀਆ ਮੁੰਦ੍ਰਾ ਕੰਨੀ ਪਾਇ ਜੋਗੀ ਖਿੰਥਾ ਕਰ ਤੂੰ ਦਇਆ।

(ਰਾਮ ਕਲੀ 3, ਅ.ਗ੍ਰੰ. , ਪੰ. 908)

(ਅ) ਭੈ ਵਿਚਿ ਖੁੰਬਿ ਚੜਾਈਐ ਸਰਮੁ ਪਾਹੁ ਤਨਿ ਹੋਇ। (ਵਾਰ ਆਸਾ, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.468)

(ੲ) ਸਰਮ ਸੁਰਤਿ ਦੁਇ ਸਸੁਰ ਭਏ। (ਗਉੜੀ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 152)

(ੳ) ਤੇ (ਅ) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਅਸੀਂ ਕਰਤਾ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਤੇ (ੲ) ਲਈ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਰਪਣ, ਪੋਥੀ ਦੂਜੀ, ਪੰ. 57) ਦੇ ਰਿਣੀ ਹਾਂ।

3.

ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਦੇਖਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਜਾਂ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਘਟ ਅਗਵਾਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਗਿਆਨੀ ਭਾਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਕੁਝ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜੀਬ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਨਵੀਨ ਵਿਦਿਆ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਵਾਮੀ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਤੋਂ ਲਗਪਗ ਵੰਚਿਤ ਇਕ ਲੇਖਕ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਭਾਗੀ ਸਾਬਤ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨੀ ਜੀ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵਾਂ ਵਾਧਾ ਕਰਨ ਵੱਲ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ, ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਅਨ -ਵਿਧੀ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦਾ ਸਦਕਾ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾਈ ਲਿਆ ਸਕੇ ਹਨ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਟੁੰਬਵਾਂ ਹੈ:-

> ਏਥੇ (ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ) ਆ ਕਰ ਪਰੇਮ ਬ੍ਰਿਹੋਂ ਨੇ ਸ਼ੇਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੱਜ ਖਲੋਣਾ ਹੈ ।.... ਪਰੇਮ ਅਗਨ ਨੇ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚੋਂ ਮਲ, ਵਿਕਛੇਪ ਤੇ ਭਰਮਾਦਿ ਕੁੱਲ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁਕੇ ਕਖਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾੜ ਕੇ ਸਵਾਹ ਕਰ ਦੇਣਾ ਹੈ।... ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਇਕ ਬ੍ਰਿਹੋਂ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਭਿਨੜੀ ਤੜਪਨ ਉਠਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਸਚ ਮੁਚ ਜਲ ਬਿਹੂਨ ਮਛਲੀ ਵਾਂਗ ਤੜਫਾ ਕੇ ਰਖ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।[1]

ਇਹ ਕਥਨ ਟੁੰਬਵਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਕਈਆਂ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਭੀ ਹੈ। ਕਿਥੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਆਨੰਦ ਦਾ ਖੰਡ ਕਹਿਣ ਵਾਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਕਿਥੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ੇਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੱਜ ਖਲੋਣ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਿਹੋਂ ਦਾ ਖੰਡ ਕਹਿਣ ਵਾਲੀ ਵਿਆਖਿਆ। ਜਿਹੜੇ ਲੇਖਕ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਜਾਂ ਲਜਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਭੀ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਸਾਧਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਨੱਤੀ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ, ਨਵੀਂ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਨਵੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੇ ਸੋਝਾਂ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਖੰਡ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਗਿਆਨੀ ਭਾਨ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਮਨਫੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਘੋਖਦੀ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇੰਡੀਆਂ ਵਡੀਆਂ ਉਚਾਈਆਂ ਛੂਹ ਚੁਕਾ ਆਤਮਿਕ ਪਾਂਧੀ ਉਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੜਪਣ ਲਗ ਪਵੇ?

---

1. ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਕੀ ਘਾਟੀ, ਪੰ. 204-5.

ਪਰ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਨੂੰ ਜ਼ਰਾ ਘਟਾ ਕੇ ਜੇ ਗਿਆਨੀ ਜੀ ਦੇ ਕਥਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਭਾਗ ਨੂੰ ਗਹੁ ਨਾਲ ਵਾਚੀਏ ਤਾਂ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਗ ਵਿਚ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਉਸ਼ਾਰੂ ਪੱਖ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਬਾਵਜੂਦ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਜਲ-ਬਿਹੂਨ ਮਛਲੀ ਵਾਂਗ ਤੜਫਾਉਣ ਦੇ ਇਹ ਖੰਡ ਉਸ ਨੂੰ ਅਗੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪਵਿਤ੍ਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਪਵਿਤ੍ਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਖਾਤਰ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਦੀ ਅਗਨੀ ਵਿਚ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਗਨੀ ਦਾ ਅਲੰਕਾਰ ਤਪਸਿਆ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ:-

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ।
ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ।[1]
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪ ਤਾਉ।

ਗਿਆਨੀ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਤਪੱਸਿਆ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਸੰਪਰਦਾਈ ਵਿਆਖਿਆ -ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਤਪੱਸਿਆ ਭੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੰਡਿਤ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾਖਾ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ 'ਤਪੋ ਮੰਡਲ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:-

"ਸਰਮ, ਸ੍ਰਮ=ਘਾਲ ਘਾਲਨੀ, ਤਪ ਆਦਿਕ ਜਤਨਾਂ ਨਾਲ ਭਗਤੀ ਕਰਨੀ, ਤਪੱਸਯਾ, ਉਪਾਸਨਾ, ਅਨਿੰਨ ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਭਗਤੀ। ਯਥਾ-"ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ"। ਸਰਮ ਖੰਡ ਉਹ ਥਾਂ ਹੈ ਜਿਥੇ ਅਨਿੰਨ ਭਗਤੀ ਦੇ ਤਪਸਵੀ ਜਾਣਗੇ, ਉਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਸੁੰਦ੍ਰਤਾ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਹੈ।"[2]

ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸਰਮ' ਨੂੰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸ਼ਬਦ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪਦ ਮੰਨਣ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਭੀ ਰੱਖ ਲੈਂਦੇ ਹਨ - ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਦਿਆਂ ਤਪ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

"ਜੇ ਸਰਮ ਨੂੰ ਤਦਭਵ ਰੂਪ ਸਮਝੀਏ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼੍ਰਮ ਦਾ ਤਾਂ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਥਕਾਉਟ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਅਸਲੀ ਅਰਥ ਤਾਂ ਹਨ ਤਪ ਦੇ। ਸ੍ਰਮਣ ਦੇ ਅਰਥ, ਤਪ-ਜੁਗਤ ਭਗਤੁ। ਸੋ ਸਰਮ ਖੰਡ ਤਪ-ਜੁਗਤ ਭਗਤੀ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਹੋਰਥੇ ਦਸਿਆ ਹੈ ਇਹ ਸ਼ਰਮ ਖੰਡ ਹੈ, ਪਤੀ ਪਰਾਇਣਤਾ, ਲੱਜਾ, ਪਵਿਤਰਤਾ, ਨਮਰਤਾ ਦਾ।"[2]

ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ 'ਸਰਮ' ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪਦ ਮੰਨਣ ਦੀ ਐਧੀ ਜਿਹੀ ਰਜ਼ਾਮੰਦੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਗ਼ਨੀਮਤ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਬਾਕੀ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜੋ ਉਹ "ਪਤੀ ਪਰਾਇਣਤਾ, ਲੱਜਾ, ਪਵਿਤਰਤਾ, ਨਮਰਤਾ, "ਆਦਿਕ ਗੁਣ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਦਸਦੇ ਹਨ ਉਹ ਅਸੀਂ ਭੀ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਬਿਨਾਂ 'ਸਰਮ' ਨੂੰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਲਫ਼ਜ਼ ਮੰਨਣ ਦੇ। ਸਾਡਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਲਛੱਣ ਤਪਸਿਆ ਦੇ ਹੀ ਉਪ-ਲੱਛਣ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਕੀਤੀ ਹੈ।

---

1. ਜਪੁਜੀ, 38.1-3.
2. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ,ਪੰ. 170.

ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਜੀ 'ਤਪ' ਦਾ ਭਾਵਾਰਥ ਮਿਹਨਤ ਤੋਂ ਹੀ ਕੱਢ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਉੱਦਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਸ੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਭੀ ਪੰਡਿਤ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਭੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪੁਆ ਦੇਂਦਾ ਹੈ:-

" ਜੇ ਮਿਹਨਤ ਅਰਥ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਭਾਵ ਤਪ ਸਾਧਨਾ ਤੋਂ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਚਰਨ ਉੱਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1] "

ਡਾਕਟਰ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਰਮ ਦਾ ਅਰਥ 'ਥਕਾਉਟ' ਭੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਚਾਹੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਢੁਕਵਾਂਪਣ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ। ਕਈ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਅਰਥ ਭੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ:-

(a) Sanskrit German Dictionary :-
Sharam - to be tired

(b) R.L.Turner, A comparative Dictionary of Indo-Aryan Lanaguage ,
fase ix, Entry No.12682
Sarma-Fatigue (S. Bi AV)
Pali Sama -fatigue
PK Sama - fatigue.

ਸਰਮ ਦੇ 'ਥਕਾਵਟ' ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਬਹੁਤ ਢੁਕਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਅਗੇ ਦਿੱਤੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਕੇਵਲ ਸੁੰਦਰ ਤੇ ਨਵੀਆਂ ਘਾੜਤਾਂ ਘੜੇ ਜਾਣ ਦਾ ਹੀ ਖੰਡ ਨਹੀਂ, ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਘਾੜਤਾਂ ਦੇ ਢਹਿਣ ਦੀ ਭੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਸਾਧਕ ਤੇਜੀ ਨਾਲ ਆਤਮਿਕ ਉੱਨਤੀ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਹੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁੱਝ ਸਮਾਂ ਥਕਾਵਟ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਣ ਦਾ ਜੋ ਭੁਲੇਖਾ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਉਹ ਟੁੱਟਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਸਾਧਕ ਦੇ ਸਰੀਰ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਉੱਤੇ ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਬੋਝ ਪਿਆ ਸੀ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਸਾਧਾਰਣ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਸਰੀਰ ਜਾਂ ਦਿਮਾਗ਼ ਸਾਧਾਰਣ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਵਰਤਣ ਦਾ ਆਦੀ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਜਦ ਨਵੇਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਵਾਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਔਖਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਇਹ ਥੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਆਪਾ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਸਾਧਕ ਬਲਵਾਨ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਜਲਦੀ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਨਿਰਬਲ ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਥੇ ਕਾਫ਼ੀ ਰੁਕੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ

1। ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ(ਵਿ) ਪੰ.74.

ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਨਾਵਟ, ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਤੇ ਰੁਕਾਵਟ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜੇ ਖੰਡ ਲਗਾਤਾਰ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਜਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਉਨੱਤੀ ਦੇ ਖੰਡ ਨਹੀਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਤਾਰ ਤੇ ਚੜ੍ਹਾ ਵਾਹੀ ਵਟਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਭੀ ਉਨੱਤੀ ਦਾ ਹੀ ਖੰਡ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਉਨੱਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਤੇ ਇਹ ਗੁੱਝੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਂ ਦੀ ਗੋਦ ਵਿਚ ਪਲਣ ਵਾਲਾ ਬੱਚਾ ਜਦ ਗੋਦ ਛੱਡ ਕੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਧਰਤੀ ਮੱਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਹਿਲੋਂ ਭਾਵੇਂ ਨਿਤਾਣਾ ਤੇ ਨਿਆਸਰਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਂਜ ਨਵੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨਤੀ ਵਿਚ ਰੁਕੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਆਚਰਣ ਨਵੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਉੱਤੇ ਉਸਰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਿਸ ਕੇਂਦਰ ਦੁਆਲੇ ਇਕਾਗਰ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਕੇਂਦਰ ਉੱਤੇ ਉਸਰੇਗਾ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਕੇਂਦਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮਾਨੋ ਇਕ ਪੁਲ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਸੱਚ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਸੀ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਹ ਸਚਿਆਰ ਬਣੇਗਾ, ਅਰਥਾਤ ਸੱਚ ਦਾ ਰੂਪ ਹੀ ਹੋ ਜਾਏਗਾ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਉਸ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰ ਬਣਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਿਆਰੀ ਬਹੁਤ ਕਠਨ ਘਾਲ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲਣ ਲਈ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਧਾਰਨ ਕੀਤੀ ਸੀ ਤੇ ਮਨ ਨਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਗੰਭੀਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਸਾਹ ਦਿਵਾਇਆ ਤੇ ਦੈਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਨਾਦਾਂ ਬਿਨੋਦਾਂ ਨਾਲ ਆਨੰਦਿਤ ਕੀਤਾ ਸ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦੋਬਾਰਾ ਤਪੱਸਿਆ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਦੇਵਰਿਸ਼ੀ ਨਾਰਦ ਦੇ ਭਗਤੀ ਸੂਤਰਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵਰਣਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ:-

"Then suddenly that extremely beautiful and captivating form vanished from before me. This caused me terrible sorrow."[1]

ਇਹ ਵਰਣਨ 'ਗਿਆਨੀ ਭਾਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਥਨ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਬ੍ਰਿਹਾ ਦਾ ਦੁੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਭਾਗ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਨੂੰ ਸਹਾਰੇ ਬਗੈਰ ਕੋਈ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਆਪਣਾ ਪੰਧ ਮੁਕੰਮਲ ਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ। ਸੰਸਾਰ ਭਰ ਦੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਤਿਅੰਤ ਸੁੰਦਰ ਭਾਗ ਉਹ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਹਿਰਦੇਵੇਦਕ ਕੱਸਕ ਦਾ ਅਲਾਪ ਛੇੜਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਜੋਗ ਵਰਣਨ ਵਾਲੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਿਧ ਪਦ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਅੱਠ ਤੁਕਾਂ ਇਹ ਹਨ:-

---

1. Hanuman Parsad Podder, The Philosophy of Love (Bhakti Sūtras of Devarsi Narad, 1953), p.19.

ਮੋਰੀ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ ਭੈਣੇ ਸਾਵਣ ਆਇਆ।
ਤੇਰੇ ਮੁੰਧ ਕਟਾਰੇ ਜੇਵਡਾ ਤਿਨਿ ਲੋਭੀ ਲੋਭ ਲੁਭਾਇਆ।
ਤੇਰੇ ਦਰਸਨ ਵਿਟਹੁ ਖੰਨੀਐ ਵੰਞਾ ਤੇਰੇ ਨਾਮ ਵਿਟਹੁ ਕੁਰਬਾਣੋ।
ਜਾ ਤੂ ਤਾ ਮੈ ਮਾਣੁ ਕੀਆ ਹੈ ਤੁਧੁ ਬਿਨੁ ਕੇਹਾ ਮੇਰਾ ਮਾਣੋ।
ਚੂੜਾ ਭੰਨੁ ਪਲੰਘ ਸਿਉ ਮੁੰਧੇ ਸਣੁ ਬਾਹੀ ਸੁਣ ਬਾਹਾ।
ਏਤੇ ਵੇਸ ਕਰੇਦੀਏ ਮੁੰਧੇ ਸਹੁ ਰਾਤੋ ਅਵਰਾਹਾ ।
ਨ ਮਨੀਆਰੁ ਨ ਚੂੜੀਆ ਨ ਸੇ ਵੰਗੁੜੀਆਹਾ ।
ਜੋ ਸਹਿ ਕੰਠਿ ਨ ਲਗੀਆ ਜਲਨੁ ਸਿ ਬਾਹੜੀਆਹਾ।[1]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਚਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਖਿੱਚ ਤੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਚਿਤਰ ਹੈ, ਪਿੱਛਲੀਆਂ ਚਾਰ ਵਿਚ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਦਿਲ-ਪੰਘਰਾਉਂਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਹਰਾ ਵਰਣਨ ਨਾਰਦ ਭਗਤੀ ਸੂਤਰ ਦੇ ਕਥਨ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਰਸ ਦਾ ਉਲੇਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਫਿਰ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਉਲਟਾ ਕ੍ਰਮ ਹੀ ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਹਿਲੇ/ਵਿਜੋਗ ਵਰਣਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਿਛੋਂ ਸੰਜੋਗ, ਜਿਵੇਂ ਬਾਰਹਮਾਹ ਤੁਖਾਰੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਉਲਟਾ ਕ੍ਰਮ ਬਹੁਤ ਅਰਥ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਤੇ ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਇਹ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਆਨੰਦ ਉਪ੍ਰੰਤ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਦੁਖ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਭੀ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ~~ਪਉੜੀਆਂ~~ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਆਨੰਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਦੇਣ ਬਾਅਦ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਅੱਧ ਵਿਚਕਾਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ/ਇਕ ਦਮ ਕਾਂਢਾ ਤਪ ਦੇ ਦੁਖ ਵਲ ਮੋੜ ਦਿਤਾ ਹੈ।

ਈਸਾਈ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੰਧ ਦੇ ਤੀਜੇ ਦਰਜੇ ਨੂੰ "ਰੂਹ ਦੀ ਅੰਧੇਰੀ ਰਾਤ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[2] ਇਹ ਰਾਤ ਦਾ ਰੂਪਕ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਕਠਨਾਈਆਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦਾ ਆਪਾ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਤੋਂ ਪਿਛਾਂਹ ਮੁੜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸੀਮਿਤ ਆਪੇ ਦੀ ਅੰਤਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ।[3] ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਸੁੰਦਰ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁਣ ਗੁੰਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ।

---

1. ਵਡਹੰਸ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ. , ਪੰ. 557
2. Evelyn Underhill, op. cit., p.381, The most intense period of that great swing back into darkness which usually divides the "first mystic life" or Illuminative way, from the "second mystic life", or Unitive way, is enerally a period of utter blankness and stganation, so far as mystical activity is concerned. The "Dark Night of the Soul," once fully established, is seldom lit by visions or made homely by voices.
3. Ibid., p.388-9, In the stress and anguish of the Night, when it turns back from the vision of the Infinite to feel again the limitations of the finite, the self loses the power to Do; and learns to surrender its will to the opertation of a larger, Life, that it may Be.

ਉਸ ਖੰਡ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਸਥਾਈ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਸਾਧਕ ਦਾ ਸੁੰਦਰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਪਿਆਰ ਪੈ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਵਿਯੋਗ ਦੀਆਂ ਪੀੜਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।[1] ਪਿਆਰ ਦੇ ਨਿੱਘ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕਲਾਪੇ ਦੀ ਸੁੰਞ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਮਿੱਠੜਾ ਸੱਜਣ ਰੁੱਸ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਸੁੰਞ ਵਧਦੀ ਹੈ ਉਹ ਤੜਪਦਾ ਹੈ, ਕੁਰਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੱਜਣ ਨੂੰ ਪੁਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਸਿੱਕ ਹੋਰ ਡੂੰਘੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਅਸਾਧਾਰਣ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਤੀਬਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਿਯੋਗ ਦਾ "ਹਾਲ ਪੈਣਾ" ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਦਾ ਆਪਾ ਇਸ ਦੁੱਖ ਅੱਗੇ ਸਿਰ ਝੁਕਾਉਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਦਰਦ ਵਿਚ ਭਾਣਾ ਮੰਨਣ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਨਹੀਂ ਫੁਰਦਾ, ਆਪਣੇ ਦੁਖ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਛੁਪ ਗਏ ਪ੍ਰੀਤਮ ਨੂੰ ਨੈਣੀਂ ਵੇਖਣ ਦੀ ਉਤਕੰਠਾ ਰੂਪੀ ਤੂਫ਼ਾਨ ਅੱਗੇ ਹੋਰ ਕੁੱਝ ਠਹਿਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।

ਇਹ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਪੀੜ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਭਾਗ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ ਦੈਵੀ ਪਿਆਰ ਦਾ ਉਭਾਰ ਉਤਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੇਵਲ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਵਾਂਝਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ, ਦੈਵੀ ਯਾਦ ਤੋਂ ਵੀ ਖ਼ਾਲੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਚਰਨਾਂ ਵਿਚ ਜੁੜਨੋਂ ਬਾਰ ਬਾਰ ਉਟਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਸੰਚ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਉਸ ਦੇ ਮਨੋ-ਭਾਵ ਸੌਂ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਤਸ਼ਾਹ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਅਕੇਵਾਂ, ਫਿੱਕਾਪਣ, ਖੁਸ਼ਕੀ ਤੇ ਸੱਖਣਾਪਣ ਅੰਦਰ ਵੱਸਿਆ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੀਤ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੂਰਜ ਬੁਣ ਢਲ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਦਰੋਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਬਾਰੇ ਕਈ ਤਰਾਂ ਦੇ ਸ਼ੰਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੀ ਨਾ ਰਹੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਜਸ, ਕੀਰਤਨ ਤੇ ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ

---

1. T.L.Vasvani, Tragments from A Pilgrims' Note book, p.8. Then comes the fomrth step. The light seems to retreat. God seems to withdraw Himself. The seeker is filled with anguish ;he seems to enter a realm of "darkness". He cries with a piteous cry: "O Lord! Where art thou?" Me cries agian and again: He receives no response. He heaws no voice of answering love. He knows not that it is for his good that the Eternal God hath concealed Himself. Once he experienced the joy of spiritual life. Then he thought religion would always be altogether a matter of joy. He is mistaken. He needs must learn the truth that none is allowed to stay in the Holy temple who is anxious only to experience joy. The religion of joy must be supplemented by a religion of suffering. When this period of darkness envelops the seeker he is tempted even to renounce the path altogether.

ਦੀਆਂ ਜੀਵਨੀਆਂ, ਕਥਾ ਵਾਰਤਾ, ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਟਿਕਦਾ।[1] ਇਕ ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਬੱਦਲ ਮਾਨਸਿਕ ਅਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਘੇਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਕਦੀ ਕਦਾਈਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਅੰਤਰ ਆਤਮੇ ਛੋਪਲੇ ਜਿਹੇ ਝਾਤੀ ਨਾ ਮਾਰ ਜਾਏ ਤਾਂ ਸਾਧਕ ਉੱਕਾ ਨਾਸਤਕ ਹੋ ਜਾਏ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਹੋਣੀ ਵਿੱਚ (ਇਹ) ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪੁਰਾਣਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸਹਾਰਾ ਦੇਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਭਾਵਕ ਸਿਥਲਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਾਧਕ ਨੈਤਿਕ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਭੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨੀਵੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਜਾਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਆਚਰਣ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਪਿਛਾਂਹ ਮੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[2] ਨੇਕੀ ਦੀ ਸੂਹ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪਾਪ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਖਿੱਚਾਂ ਬਾਰ ਬਾਰ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।[3] ਪਰ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਹਾਲਤ ਦੇ ਕੋਈ ਗੁੱਝੀ ਤਾਕਤ ਅਨੈਤਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵਰਜੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਮਨੋਭਾਵਾਂ, ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਤਾਣੇਪਣ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੰਤਵ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕੁੱਝ ਇਕ ਨਾਟਕ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰੰਕਾਰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਲਈ ਜਾਣ ਬੁੱਝ ਕੇ ਰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਦਕ ਨੂੰ ਪਰਖਦਾ ਹੈ

---

1. ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਲਈ ਦੇਖੋ ਸਵਾਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵਨੰਦ ਤੇ ਕ੍ਰਿਸਟੋਫਰ ਈਸ਼ਰਵੁਡ ਦੀ ਪੁਸਤਕ **How to Know God, The Yoga Aphorisms of patanjali** ਵਿਚ ਸੂਤਰ ਨੰ: 1.40 ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ:

"ਜਦ ਤਕ ਘਰ ਸਾਫ਼ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਨਾ ਕਰੋ ਤਦ ਤਕ ਗੰਦ ਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ। ਇਹੋ ਹਾਲ ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚ ਪਏ ਗੰਦ ਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਅਭਿਆਸ ਵੇਲੇ ਗੰਦੇ ਖ਼ਿਆਲ ਬਹੁਤ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਚੰਗੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਮਨ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਟਿਕਾਉ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਗੋਂ ਘਟਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਤੋ ਤੇ ਤਮੋ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਟਿਕਾਉ ਦੀ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਤਮੋ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਵਿਚੋਂ ਸਤੋ ਦੀ ਸਾਂਤੀ ਤਕ ਪੁੱਜਣ ਲਈ ਰਜੋ ਦੇ ਘਤਨ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਕਈ ਵਾਰੀ ਸਾਨੂੰ ਅਸ਼ਾਂਤ ਤੇ ਧੀਰਜ-ਰਹਿਤ ਬਣਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਖਿਝਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਅਸਥਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। (ਅਨੁਵਾਦ -ਲੇਖਕ)

2. ਸਭਿ ਸਹੀਆ ਸਹੁ ਰਾਵਣਿ ਗਈਆ ਹਉ ਦਾਧੀ ਕੈ ਦਰਿ ਜਾਵਾ।
ਅੰਮਾਲੀ ਹਉ ਖਰੀ ਸੁਚਜੀ ਤੈ ਸਹ ਏਕਿ ਨ ਭਾਵਾ।
ਮਾਠਿ ਗੁੰਦਾਈ ਪਟੀਆ ਭਰੀਐ ਮਾਗ ਸੰਧੂਰੇ ।
ਅਗੈ ਗਈ ਨਾ ਮੰਨੀਆ ਮਰਉ ਵਿਸੂਰਿ ਵਿਸੂਰੇ। (ਸਫਾ.੯੬੧. ਉਤੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਅਗਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ)

3. **E.Underhill, p.387, Her former calmness of passion is quite lost, neither can she introvert herself; sinful motions and suggestions do violently assault her, and she finds as great difficulty (if not greater) to surmount them as at the beginning of a spiritual course...something there is that hinders her from executing the sinful suggestions within her, but what that is she knows not, for to her thinking she has no spirit at all"**
(Augustine Baker, in "Holy Wisdom," Treatize iii) ~~iv.~~ cap.v)

ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਪੱਕਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਭ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਖਿੱਚ ਕੇ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਤੁਛੱਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਸਾਧਕ ਦੀ ਆਪੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਭੀ ਖੰਡ ਹੈ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਸ਼ਰਦ ਚੰਦਰ ਵਰਮਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਅੰਦਰਲੇ ਵੱਲ ਮੋੜ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਕਹਿਣਾ ਕਿਸੇ ਹਦ ਤੱਕ ਠੀਕ ਹੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਅਪੂਰਣਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪੂਰਣਤਾ ਦੀ ਤਾਂਘ ਪ੍ਰਬਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰੂਹ ਦੀ ਰਾਤ ਅੰਤ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਜਵਲਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤਿਵੇਂ ਤਿਵੇਂ ਉਸ ਦਾ ਦੈਵੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਡੂੰਘੇਰਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਪਾ-ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਜੋ ਕਸਰ ਰਹਿ ਗਈ ਸੀ, ਉਹੀ ਪੂਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਕੇਵਲ ਇੰਦ੍ਰੇ ਹੀ ਪਾਪਾਂ ਵੱਲ ਜਾਣੋਂ ਨਹੀਂ ਵਰਜੇ ਜਾਂਦੇ, ਮਨ ਭੀ ਨਿਰਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਨਿਰਮਲਤਾ ਮੁਕੰਮਲ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਹੋ ਰਹੀ ਸੁਧਾਈ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਆਪੇ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਤਲ ਭੀ ਛੇੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੈਲ ਲਾਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਕੁਠਾਲੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚੋਂ ਮਨ ਨੂੰ ਪੂਰਣ ਕੁੰਦਨ ਬਣਾ ਕੇ ਕੱਢਦੀ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਆਤਮਾ-ਸੁਧਾਈ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜਤਨਾਂ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਦੂਜੀ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਅਗਵਾਈ ਪਹਿਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਰ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਕੌਣ ਕੁੱਝ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ — ਵਿਜੋਗ, ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਰਬਲਤਾ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਅਨਿਸਚਿਤਤਾ ਸਭ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਆਤਮ-ਪੱਤਨ ਵਿਚ ਪੈਣਾ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਸ ਹੈ ਨਾ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਨਾ।[1] ਆਪਣੀ ਬੇਬਸੀ ਨੂੰ ਉਹ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦੁਖ ਮਿਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੁਖ ਦੇ ਯੋਗ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।[2] ਆਪਣੇ ਜਤਨਾਂ ਆਪਣੇ ਗੁਣਾਂ, ਆਪਣੀਆਂ ਸੋਚਾਂ, ਸਭ ਨੂੰ ਉਹ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਨੀਵੀਂ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ।[3]

---

1. ਮੈ ਨਾਹੀ ਕਛੁ ਹਉ ਨਹੀ ਕਿਛੁ ਆਹਿ ਨ ਮੋਰਾ॥
ਅਉਸਰ ਲਜਾ ਰਾਖਿ ਲੇਹੁ ਸਧਨਾ ਜਨੁ ਤੋਰਾ। (ਬਿਲਾਵਲ, ਸਧਨਾ, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.858)

2. ਤਪਿ ਤਪਿ ਲੁਹਿ ਲੁਹਿ ਹਾਥ ਮਰੋਰਉ॥
ਬਾਵਲਿ ਹੋਈ ਸੋ ਸਹੁ ਲੋਰਉ।
ਤੈ ਸਹਿ ਮਨ ਮਹਿ ਕੀਆ ਰੋਸੁ।
ਮੁਝੁ ਅਵਗਨ ਸਹ ਨਾਹੀ ਦੋਸੁ। (ਸੂਹੀ, ਫਰੀਦ, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 794)

3. Rudolf Otto, The Idea of the Holy (John W. Tr) Harvey, 1957), p.21, for one of the chiefest and most general features of mysticism is just this self-depreciation,....the estimation of the self, of the personal I as something not perfectly or essentially real or even as mere nullity, a self -depreciation which comes to demand its own fulfilment in practice in rejecting the delusion of selfhood, and so makes for the annihilation of the self.

ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕਈ ਆਤਮ-ਗਿਲਾਨੀ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਣੀ ਯੋਗ ਸਮਝਣਗੇ ਪਰ ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਆਤਮ-ਪਛਾਣ ਦੀ ਸਿਖਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਨਿਗੂਣਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਪਾਂਧੀ ਜਦ ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਅਣਿਆਲੇ ਤੀਰਾਂ ਨਾਲ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿੰਨ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਨਾ ਕੇਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਸ਼ਟਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪ ਕੁੱਝ ਆਹਰ ਪਾਹਰ ਕਰ ਸਕਣਾ ਭੀ ਅਸੰਭਵ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1] ਉਸ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਕੇਵਲ ਰੱਬ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਦੁਖ ਨੂੰ ਚੁਪਚਾਪ ਸਹਿਣਾ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਅੱਗੇ ਇਹ ਬੇਨਤੀ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਦੁਖ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਣਾ ਮਿੱਠਾ ਕਰਕੇ ਮੰਨਣ ਦਾ ਬਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇ। ਆਪਣੇ ਬਲ ਆਸਰੇ ਉਹ ਭਾਣਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦਾ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਧੀਰਜ ਦੇ ਗੁਣ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਬਾਰ ਬਾਰ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਬਿਰਹਾ ਦੇ ਦੁਖ ਨੂੰ ਚੁਪ ਚਾਪ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਸਾਧਕ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਔਖਾ ਇਮਤਿਹਾਨ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਜਲਵੇ ਨਾਲ ਉ ਕਹਿਰਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਪਾ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਜੱਕੜ ਲਿਆ ਸੀ। ਉਸ ਖੰਡ ਦੇ ਆਨੰਦ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਸਾਗਰ ਵਿਚ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਛਾਲਾਂ ਮਾਰਨ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਨਾ ਕੇਵਲ ਆਨੰਦ ਵਾਪਸ ਮੋੜ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਇੰਨੀ ਵੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਚਾਹ ਵੀ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਸਕੇ। ਆਪਾ ਭਾਵ ਤਦ ਮਰਦਾ ਹੈ ਜੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਯਾਚਨਾ ਦਾ ਭੀ ਤਿਆਗ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਇਹ ਯਾਚਨਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਉੱਨਤੀ ਵਿਚ ਵਿਘਨ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਪ੍ਰੇਮ -ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇੰਦ੍ਰੀਆਵੀ ਰਸਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਹੁਣ ਆਤਮਿਕ ਰਸਾਂ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਤੋਂ ਭੀ ਉਤਾਂਹ ਉਠੱਣਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਇੰਜ ਭਾਸਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਆਨੰਦ ਇਕ ਕੁੰਡੀ ਸੀ ਉਸ ਦੇ (ਮਛਲੀ ਰੂਪ) ਆਪੇ ਨੂੰ ਫਾਹੁਣ ਲਈ । ਹੁਣ ਜਦ ਉਹ ਪ੍ਰੇਮ-ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫਸ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਨੰਦ ਉੱਡ ਪੁੱਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਆਨੰਦ ਨਾਲੋਂ ਆਤਮ-ਸਮਰਪਣ ਦਾ ਮੁੱਲ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਸਾਧਕ ਵਿਚ ਵਿੱਥ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇਹੀ ਸਫਲ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਆਤਮ-ਸਮਰਪਣ ਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ, ਆਪਾ-ਤਿਆਗ ਦੇ ਇਸ

---

1. ਮੈ ਰੋਵੰਦੀ ਸਭ ਜਗ ਰੁਨਾ ਰੁੰਨੜੇ ਵਣਹੁ ਪੰਖੇਰੂ।।
ਇਕ ਨ ਰੁਨਾ ਮੇਰੇ ਤਨ ਕਾ ਬਿਰਹਾ ਜਿਨਿ ਹਉ ਪਿਰਹੁ ਵਿਛੋੜੀ।।
ਸੁਪਨੈ ਆਇਆ ਭੀ ਗਇਆ ਮੈ ਜਲ ਭਰਿਆ ਰੋਇ।।
ਆਇ ਨ ਸਕਾ ਤੁਝ ਕਨਿ ਪਿਆਰੇ ਭੇਜਿ ਨ ਸਕਾ ਕੋਇ।
ਆਉ ਸਭਾਗੀ ਨੀਦੜੀਏ ਮਤੁ ਸਹੁ ਦੇਖਾ ਸੋਇ।। (ਵਡਹੰਸ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.558)

ਸਿਖਰ ਨੂੰ, ਆਪੇ ਦੀ ਮੌਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਅਧੀਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਜਲਦੀ ਲੰਘ ਜਾਵੇ ਪਰ ਜਦ ਤਕ ਇਹ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਬੇਹਿਸ ਕਰੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਿੱਦਤ ਦੇ ਸਰੀਰਿਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਸਿਰ ਸੁੱਟ ਕੇ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਉਹ ਸੱਚਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨਹੀਂ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਤਪੱਸਿਆ -ਭਰਪੂਰ ਭਗਤੀ ਦਾ ਇਹੀ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਉਹ 'ਮਾਮਲੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੈਣ ਵੇਲੇ ਫ਼ਰੀਦ ਜਿਹਾ ਮਹਾਨ ਤਪੱਸਵੀ ਭੀ ਬਿਲਬਿਲਾ ਉੱਠਿਆ ਸੀ:-

ਫਰੀਦਾ ਜਿ ਦਿਹਿ ਨਾਲਾ ਕਪਿਆ ਜੇ ਗਲੁ ਕਪਹਿ ਚੁਖ ।
ਪਵਨਿ ਨ ਇਤੀ ਮਾਮਲੇ ਸਹਾਂ ਨ ਇਤੀ ਦੁਖ ।[2]

4.

ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਦੇ "ਰੂਹ ਦੀ ਰਾਤ" ਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ "ਅੰਧਕਾਰ ਯੋਗ" ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤਿ ਦੇ ਕਈ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੇ ਅਗਲੇ ਤਬਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਵੇਦਾਂਤੀ ਮਨੋਮਯ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਭੀ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਸੂਝ ਬੂਝ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਵਾਧਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਾਰੀ ਵਾਰੀ ਲਈਏ।

ਸੂਫੀਆਂ ਦੇ 'ਨਫਸਿ' ਮੁਤਮਯਨਾ" ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਜਾਂ ਸੁੰਦਰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਰੂਹ। ਰੂਹ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਖਿਆਲ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਸੁਧਤਾ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਾਉਂਦਾ

---

1. ਤੈ ਸਾਹਿਬ ਕੀ ਬਾਤ ਜਿ ਆਖੈ ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਕਿਆ ਦੀਜੈ ।।
ਸੀਸੁ ਵਢੇ ਕਰਿ ਬੈਸਣੁ ਦੀਜੈ ਵਿਣੁ ਸਿਰ ਸੇਵ ਕਰੀਜੈ।
ਕਿਉ ਨ ਮਰੀਜੈ ਜੀਅੜਾ ਨ ਦੀਜੈ ਜਾ ਸਹੁ ਭਇਆ ਵਿਡਾਣਾ।
(ਵਡਹੰਸ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 558)

2. ਸਲੋਕ ਫਰੀਦ, 76, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1381.

ਹੈ। ਇਸ ਸੂਫ਼ੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ, "ਹਕੀਕਤਿ ਇਨਸਾਨੀ"[1]

ਇਥੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਹੈ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦਾ ਖਾਤਮਾ। ਸੋ ਰੂਹਾਨੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕੰਮਲ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਭੀ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਮੈਂ -ਭਾਵ ਬਹੁਤ ਪਤਲਾ ਪੈ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਹਾਲੇ ਬਾਕੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਗਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮੁੱਕੇਗਾ। ਇਸ ਬਚੀ ਖੁਚੀ ਅੰਸ਼ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਬੁਰਕੇ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੋਂ ਭੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅੱਗੇ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਸੀ ਜਿਸ ਹਉਮੈ ਦੇ ਅਭਾਵ ਦਾ ਪਿੱਛੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸੂਫ਼ੀ ਆਲਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਲਮਿ ਜਬਰੂਤ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੁਮਤਨ-ਉਲ-ਵਜੂਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੁਮਤਨ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਅਣਹੋਂਦ ਤੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਆਕਾਰ ਜਾਂ ਸਰੀਰ। ਸੋ ਮੁਮਤਨ-ਉਲ- ਵਜੂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਹੋਇ ਕਿ ਉਥੇ ਸਰੀਰਿਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ 'ਲਾ-ਮਕਾਨ' ਭੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੇ ਸਭ ਸੰਸਕਾਰ ਇਕ ਨੁਕਤੇ ਉੱਤੇ ਸਿਮਟ ਕੇ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[2] ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੀ ਕੈਦ ਜਾਂ ਸਰੀਰ ਉਸ ਵਖੱਰੇਪਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ ਜੋ ਹਉਮੈ ਕਹਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਕਹਿਣ ਦੇ ਅਰਥ ਹਉਮੈ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਹੀ ਹਨ।

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਲਮਿ ਨਾਸੂਤ 'ਤੌਹੀਦਿ ਅਫਆਲੀ' ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ ਤੇ 'ਆਲਮਿ ਮਲਕੂਤ' 'ਤੌਹੀਦੇ ਅਫਆਲੀ', ਦਾ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਲਮਿ ਜਬਰੂਤ', ਤੌਹੀਦਿ ਅਹਵਾਲੀ' ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਉੱਤੇ ਦੈਵੀ ਨੂਰ ਦੇਖ ਕੇ ਵਜਦ ਛਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਅਹਵਾਲ", "ਹਾਲ" ਦਾ ਬਹੁ-ਵਚਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਤੀਬਰ ਜਜ਼ਬਾ ਜਾਂ ਮਸਤੀ ਹਨ। ਇਸ ਮਸਤੀ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸੁਧ ਬੁੱਧ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ।

---

1. Mehar Baba, God Speaks, p.241, The consciousness of the mental sphere is called by the Sufis Nafs-i-Mutmaina, meaning inspired self, in the sixth plane. Herein the relationship between God and creation is that of Beloved and the Lover, and the idea of God in these stages is known to Sufis as Tauhid -i-Ahwali (unity of feeling). This is the stage known as Haqiqat-e-Insani (Reality of man) wherein man comes face to face with God, but has not yet shed his ego and is still in the domain of duality.

2. Ibid., p.241., This is the Alam-e-Jabrut which derives its existence from and is the reflection of Arif-ul-Wujud (the stage of Haqiqat-i-Mohammedi). It is called Mumtan-ul-Wujud, or Negative Existence, for the simple reason that Mumtana means that which is non-existent, and Wujud means the form or body of existence. Thus, the word Mumtan-ul-Wujud signifies that the form is non-existent therein. The Sufis know this as La-Makan in which all ideas of time and space converge to a point.

ਆਲਮਿ ਜਬਰੂਤ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਮਾਰਿਫ਼ਤ ~~ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ~~ ਨਾਲ ਭੀ ਜੋੜਦੇ ਹਨ।[1] ਓਧਰ ਚੋਥੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੁਕਾਮ ਦਾ ਮਾ 'ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਹੈ। ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ, ਸੂਫ਼ੀ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਮ ਕਰਦੇ ਹਨ।[1] ਜਦ ਸੂਫ਼ੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਨੂਰ ਝਲਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇਕਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਤੋਂ ਇਕਾਗਰਤਾ ਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿਚ ਹੋਰ ਖਿੱਚਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਮੁਮਤਨ-ਉਲ-ਵਜੂਦ ਜਾਂ ਲਾ-ਮਕਾਨ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਮਸਤੀ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸੁੱਧ ਬੁੱਧ ਰਹਿਣ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਭੀ ਇਹੋ ਹੈ। ਅਸੀ ਮਸਤ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਹੋਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਬੇਹੋਸ਼ ਤੇ ਮਸਤ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੇਹੋਸ਼ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਦੀ ਭੀ ਹੋਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਪਰ ਮਸਤ ਅੰਦਰੋਂ ਬਹੁਤ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਦਰਲੀ ਚੇਤਨਾ ਮਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ-ਵਿਕਲਪਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਆਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਹੈ, ਸਾਧਕ ਜਿਸ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਪੁਜ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਦੇ 'ਇਲਮੀ' (ਤਾਗ) ਦਾ ਸੰਬੰਧ(ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ) ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ' ਕਾਦਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਹੈ ਤੇ 'ਹਾਲੀ' ਭਾਗ ਦਾ ਸੰਬੰਧ(ਕਰਮ-ਖੰਡੀ) ਅੰਤਰ ਆਤਮੇ ਵੱਸਦੇ 'ਰਾਮ' ਨਾਲ, ਜਿਸ ਦੀ ਨਿਕਟਤਾ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਦੀ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਐਨੁਲ-ਯਕੀਨ ਭੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਯਕੀਨ ਹੁਣ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਨਿਕਟੀ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਨਿਸਚਾ ਹੈ।[2] ਜਦ ਅੰਦਰ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਤੀਬਰ ਇਸ਼ਕ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹਨ,

---

1. Aliul-Hajwiri, Kashf-al-Mahjub, p.267. Gnosis of God is of two kinds: cognitional(ilmi) and emotional(hali): Cognitional gnosis is the foundation of all blessings in this world and in the next, for the most important thing for a man at all times and in all circumstances is knowledge of God, as God hath said: 'I only created the genii and mankind that they might serve me' (Sura, 51:56), i.e. that they might know Me. But the greater part of men neglect this duty, except those whom God hath chosen and whose hearts He hath vivified with Himself. Gnosis is the life of the heart through God, and the turning away of one's inmost thoughts from all that is not God." (Quoted in J.A.Subhan, op.cit. p. 70).

2. Titus Burckhardt, op.cit., p.29, Full, integral love, which revolves round a single ineffable point, gives a sort of subjective infallibility. By this we mean that its infallibility does not apply to universal and 'objective' Truths, as does the infallibility that comes from knowledge, but only to all that forms part of the 'personal' relationship of the adorer to his Lord.

ਇਹੀ ਵਜਦ ਹੈ। ਇਹ ਵਜਦ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਨਿਕਟਤਾ ਦਾ ਫਲ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਹੁਣ ਸੰਜੋਗ ਭੀ ਦੂਰ ਨਹੀਂ, ਅਗਲੇ ਦਰਜੇ ਉਤੇ ਹੀ ਹੈ।

ਦੈਵੀ ਨਿਕਟਤਾ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸ ਨੂੰ ਤੜਫਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦਸਦੇ ਹਨ।

ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੰਜਵੇਂ ਤੇ ਛੇਵੇਂ ਤਬਕਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੁੱਝ ਅੰਗ ਹੀ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। 'ਸਰਮ' ਤੇ 'ਰੂਪੁ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਬਾਰੇ ਬਾਬਾ ਜੀ ਤੋਂ ਘੱਟ ਰੋਸ਼ਨੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਪਰ ਗਿਆਤ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਕੁੱਝ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ।

ਬਾਬਾ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਵਾਂ ਤਬਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਹੈ ਤੇ ਛੇਵਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ। ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਨਿਵਾਸ ਹੈ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਸਮੂਹਿਕ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਮਨ ਦਾ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ, ਸੁੱਤੇ-ਸਿੱਧ ਗਿਆਨ, ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਭ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਹਨ।[1] ਉਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਜੀਵਾਤਮਾ ਦਾ ਮਨ ਉੱਤੇ ਪੂਰਾ ਵਸੀਕਰਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹੇਠਲੇ ਦੋਹਾਂ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਅਧੂਰਾ ਸੀ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਸੂਖਮ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਰਿੱਧੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਭੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਕੋਈ ਸਿੱਧ, ਇਸ ਮੰਡਲ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਦੁਰ-ਉਪਯੋਗ ਕਰਕੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨੀਵੇਂ ਪਦਾਂ ਤਕ ਗਿਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪੰਜਵੇਂ ਤਬਕ ਦਾ ਜੀਵ ਹੇਠਾਂ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਬਾਬਾ ਜੀ ਦਾ ਮਤਿ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥੂਲ ਮੰਡਲ ਦੀ ਜੀਵਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਜਾਂ ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸੂਖਮ-ਮੰਡਲ ਦੀ ਜੀਵਾਤਮਾ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼ ਨਾਲ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਜੀਵਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨ ਜਾਂ ਮਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਅਰਥਾਤ ਛੇਵੇਂ ਤਬਕ ਵਿਚ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਜਦ ਮਨ ਦਾ ਪੂਰਣ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਹਰ ਥਾਂ ਅਤੇ ਹਰ ਵਸਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ[2] ਸਨਮੁਖ ਦਰਸ਼ਨ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹਾਲੇ ਪੂਰਣ ਇਕਮਿਕਤਾ ਨਹੀਂ। ਜੀਵਾਤਮਾ

---

1. Mehar Baba, op.cit., p.210, The mental sphere is the very abode of mind, individual, collective and universal. The Mind prevades its own sphere as much as it does throughout the subtle and gross spheres. This sphere of the Mind includes everything relating to intellect, intuitions, insight and illumination.

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ , ਮਨ ਸਮਝਣ ਕਰਕੇ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਹਰ ਥਾਂ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਈ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਭੇਦ ਹਾਲੇ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਸਥੂਲ ਜਗਤ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਦੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤੇ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਾ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਹੈ। ਸਥੂਲ ਤੇ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਸਭ ਵਸਤਾਂ ਤੇ ਹੋਂਦਾਂ ਉਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਭਾਸਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਸਭ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਸਿਵਾਏ ਜੀਵ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੇ।[1]

ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸਨਮੁਖ ਦਰਸ਼ਨ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ। ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਹਜਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਹਰ ਥਾਂ ਤੇ ਹਰ ਵਸਤ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਨਾਜ਼ਰ ਤੇ ਹਰ ਸਮੇਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਹੈ। ਛੇਵਾਂ ਤਬਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਤਬਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ
ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਉਸ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਉਸ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਤ/
ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਬਹੁਤ ਬਲਵਾਨ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਪ੍ਰਤੀਤ/ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। [illegible]ਫੁਰਕ ਉਸ ਨੂੰ ਸਤਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੈਵੀ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਤਾਂਘਦਾ ਹੈ, ਸਿੱਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਵਿਜੋਗ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਤੀਬਰ ਕਸਕ ਦਾ ਕਸ਼ਟ ਭੋਗਦਾ ਹੈ। ਛੇਵੇਂ ਤਬਕ ਵਿਚ ਜੀਵ ਦਾ ਭਾਵਕ ਪ੍ਰੇਜ ਬਣਨਾ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਗਲੇ ਤਬਕ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਤਕ ਲਿਜਾਂਦਾ ਹੈ।[2] ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦਾ ਇਥੇ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਕਸਕ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸਾਡੇ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਬ੍ਰਿਹੋਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਹੈ।

ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਨੇ ~~ਮ~~ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਇਕ ਬੁਰਕੇ ਦੀ ਉਪਮਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ,[3] ਜਿਸ ਦੇ ਸੱਤ ਵੱਟ ਹਨ।[4] ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸ਼ਭ ਵੱਟ ਸੂਖਮ-ਮੰਡਲ ਦੇ ਅੰਤ ਤਕ ਖੁਲ੍ਹ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਦੇ ਪੰਜਵੇਂ ਤਬਕ ਤਕ ਬੁਰਕਾ ਫੇਰ ਵੀ ਬਾਕੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

---

1. Ibid, p.49.
2. Ibid., p.47, The mental conscioushuman ~~as~~ atman of sixth plane conciousness experiences the mental world through complete conciousness of feeling and thus has no thought ~~at~~ all, but actually feels that he is conscious of the feeling of seeing God face to face continually in everything and everywhere. He sees God continually but cannot see himself in God.
3. ਤੇਰੇ ਘੂੰਗਟ ਕੇ ਪਟ ਖੋਲ੍ਹ ਤੁਝੇ ਰਾਮ ਮਿਲੇਗਾ।
4. Mehar Baba, op.cit., p.64.

ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਾਧਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਾਂਗੋਪਾਂਗ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ। ਚੌਥੇ ਤਬਕ ਤੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਪੰਜਵੇਂ ਤਬਕ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਨੂੰ, ਦੈਵੀ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਇਸ ਤਬਕ ਤਕ ਪੁੱਜੇ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ "ਵਲੀ ਅੱਲਾਹ" (ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਮਿਤਰ) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਵਲੀ ਨੂੰ "ਸੰਤ" ਨਾਲ ਸਮਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, "ਪੀਰ" ਤੇ "ਸਤਪੁਰਸ਼" ਨਾਲ ਭੀ।[2] ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਲੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਅੱਗੋਂ ਕੋਈ ਵਿਰਲਾ ਛੇਵੇਂ ਤਬਕ ਉੱਤੇ ਪੁਜਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਤੋਂ, ਬੁਰਕਾ ਭੀ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਸਿੱਧਾ ਦੈਵੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ ਪੁਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ "ਐਨੁਲ ਯਕੀਨ" ਹੈ। ਪੰਜਵੇਂ ਤਬਕ ਤਕ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਪਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ, ਛੇਵੇਂ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਉਹ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਵੇਂ ਤਬਕ ਤਕ ਸਾਧਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਆਪਣੇ ਜਤਨਾਂ ਸਦਕਾ ਹੈ, ਛੇਵੇਂ ਤਬਕ ਵਿਚ ਘੁੰਗਟ ਦਾ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕਿਸੇ ਪੂਰਣ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਫਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੱਤਵੇਂ ਤਬਕ ਵਿਚ ਦਵੈਤ ਦੀ ਪੂਰਣ ਸਮਾਪਤੀ ਆਪਣੇ ਜਤਨ ਸਦਕਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਇਸ ਦਾ ਅੰਤ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।[3] ਇਹ ਬੁਰਕੇ ਦਾ ਰੂਪਕ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਬਾਅਦ ਭੀ ਬਚੀ ਖੁਚੀ ਹਉਮੈ ਦੀ ਲੇਸ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਤੇ ਇਹੋ ਲੇਸ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਧਕ ਦੈਵੀ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਬਾਬਾ ਜੀ ਜਦ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਮੰਡਲ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਮਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਸਾਨੂੰ ਚੁਕੰਨਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਕੋਈ ਤੁਕ ਨਹੀਂ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਪੂਰੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਹਨ:

ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨਿ ਬੁਧਿ।
ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ ।[4]

ਵੇਦਾਂਤੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਤੀਸਰੇ, ਮਨਮਯ, ਕੋਸ਼ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵੇਲੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਤੇ ਪ੍ਰਾਣ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮਨ ਨਾਲ ਅਭੇਦ

---

1. Ibid., p.45.
2. Ibid., p.191.
3. Ibid., p.50.
4. ਜਪੁਜੀ, 36.7-8.

ਕਰਤਾਰੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ ਵਸਦੇ ਕਾਦਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਾਦਰ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਸੀ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਭੀ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਾਦਰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਣਤ੍ਰਿਣ ਵਿਚ ਵੱਸਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਸਚਿਤ ਸੇਧ ਵੱਲ ਲਿਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਸੇਧ ਵੀ ਕਿਧਰ ਦੀ। ਇਹ ਸੇਧ ਸੰਪੂਰਣ ਤੇ ਨਿਰਪੇਖ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਆਦਰਸ਼ , ਸੰਪੂਰਣ ਤੌਰ ਉੱਤੇ, ਚੇਤਨ ਹੋ ਜਾਣਾ ਜਾਂ ਚੇਤਨ-ਸਰੂਪ ਬਣ ਜਾਣਾ ਹੈ।[1] ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਪੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਤਮਿਕ ਤੱਤ ਦੀ ਝਲਕ ਪਈ ਸੀ, ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਤਮ-ਤੱਤ, ਭੌਤਿਕ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਭਾਰੂ ਹੁੰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਐਸੀ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਵਧ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਆਤਮ-ਤੱਤ ਭੌਤਿਕ ਤੱਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਜਜ਼ੀਰ ਲਵੇਗਾ। ਤਾਤਪਰਜ ਇਹ ਕਿ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਤੇ ਖਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਇਹ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਨਿਰੋਲ ਆਤਮਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸੱਚਦਾਨੰਦ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਮਨ ਦਾ ਮੰਡਲ ਕਹਿਣ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਤਮ-ਤੱਤ ਹਾਲੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ, ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਇਹ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਇਕ ਸੇਧ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਆਪ ਭੀ ਉਸੇ ਦਿਸ਼ਾ ਦਾ ਪਾਂਧੀ ਹੈ ਤੇ
ਓਹ ਅੱਗੇ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਢੁਕ ਰਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ⁄
ਉਸ ਦਾ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਹੁਣ ਬਹੁਤੀ ਦੂਰ ਭੀ ਨਹੀਂ ⁄ ਨਾ ਹਾਲੇ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਨਾ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਆਤਮ-ਤੱਤ ਦੇ ਸੱਚਦਾਨੰਦ ਲੱਛਣ-ਸਤਿ, ਚਿੱਤ, ਆਨੰਦ-ਏ ਵੱਖ ਵੱਖ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਾਰੀ ਕ੍ਰਿਕਿਰਿਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਅਰਪਿਤ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਕਦੀ ਸੱਚ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਦੇ ਚਿੱਤ ਤੋਂ ਤੇ ਕਦੀ

---

1. Miguel De Unamuno,(Tr.J.E.Crawford Flitch,1954),pp.243-4, We might imagine the whole Universe becoming conscious of itself as a whole and becoming conscious of each of its constituent conciousness, becoming God...May not this apocatastasis, this return of all things to God, be rather an ideal term to which we unceasingly approach-some of us with fleeter step than others-but which we are destined never to reach?May not the absolute and perfect eternal happiness be an eternal hope, which would die if it were to be realized ?Is it possible to be happy without hope?.

ਆਨੰਦ ਤੋਂ। ਪਰ ਹਰ ~~ਹਾਲ~~ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਹੋਈ ਸੂਝ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨਵੀਂ -ਘੜੀ ਜਾ ਰਹੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਜਾਂ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਭੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ -ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਵਿਸ਼ਵ ਭੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੋਧ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖਿਆਂ ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਤਿੱਖੀ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਐਸਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਭਾਗ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਐਸੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ-ਸੁਰ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰਾ ਨਿਜ਼ਾਮ ਸੰਪੂਰਨ ਸੱਚ, ਸੰਪੂਰਨ ਨੇਕੀ ਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨੂੰ ਤਾਂਘਦਾ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕਦੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਦੀ ਭਾਵਕਤਾ ਤੇ ਕਦੀ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਤਤਪਰਤਾ ਅਰਥਾਤ ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ । ਗਿਆਤ ਦੇ ਇਹ ਅੰਗ ਸੱਚ, ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਨੇਕੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰ ਕੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦਾ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਕਰ ਕੇ ਬਲਵਾਨ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਸਾਧਕ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਲਵਾਨ ਹੋਏ ਮਾਨਸਿਕ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਸੀਮਿਤ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਸੱਚਦਾਨੰਦ ਵੱਲ ਉਹ ਤਾਂਘ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਬੇਅੰਤ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਉਸ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਪੱਖ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਕ ਅੰਤਕੀ ਮਨ ਇਕ ਬੇਅੰਤ ਮਨ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਜਾਂ ਨੇੜੇ ਬੇਸ਼ਕ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਵਿਚ ਹਾਲੇ ਲੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ।[1]

ਮਨ ਵਿਚ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਇਸ ਦੀ ਨਵੀਂ ਘਾੜਤ ਹੈ। ਬੌਧਿਕਤਾ (**Cognition**), ਭਾਵਕਤਾ(**affection**) ਤੇ ਕਾਰਮਕਤਾ(**conation**) ਤਾਂ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਭੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸੱਚ, ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਨੇਕੀ ਦੀ ਤਾਂਘ ਬਲਵਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ।

---

1. **Ramacharaka, Rajyoga (1934), p.53, And then let us realize that even the mind, which is so close to the real self that it is often mistaken for it -even that wonderful thing thought is but a portion of the Universal Mind, the highest emanation of the Absolute beneath the plane of spirit, and that the Mind-substance or chitta....is simply a portion from the great Universal supply, which is constant.**

ਪਰ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨ ਦੀ ਇਸ੍ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਵੀ ਘਾੜਤ ਦੀ ਸਾਡੀ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਵਿਆਖਿਆ ਨੇ "ਘੜੀਐ" ਲਫ਼ਜ਼ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਚਾਨਣ ਪਾਇਆ ਹੈ, ਗਿਆਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਲੱਛਣਾਂ ਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ।

4.

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸਭ ਖੰਡਾਂ ਤੋਂ ਘਟ ਤੁਕਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ – ਕੁੱਲ ਛੇ, ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਦੋ ਕੇਵਲ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀ ਅੱਕਥਨੀਅਤਾ ਦੱਸਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਕੀ ਚਾਰੀ ਤੁਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚ ਕੁੱਲ ਘਾੜਤਾਂ ਦੇ ਘੜੇ ਜਾਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਹ "ਬਹੁਤ ਅਨੂਪੁ" ਘਾੜਤਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸੁਖ੍ਮਸੀਅਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਦੇਣ ਵੇਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਜਾਂ ਅਨੁਵਾਦਕ 'ਸੁਰਤਿ', 'ਮਤਿ', 'ਮਨਿ', 'ਬੁਧਿ', ਤੇ 'ਸੁਧਿ' ਦੀ ਟੀਕਾ ਜਾਂ ਅਨੁਵਾਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਿਹੇ ਹੀ ਹੋਰ ਇੱਕਲੇ ਇੱਕਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਦੋ ਚਾਰ ਸਤਰਾਂ ਲਿਖ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਖੇਪ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ, ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ, ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘੇ ਭੇਤ ਲੁਕਾਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਕੀਤੇ ਕਥਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਕੁੱਝ ਲਭੱਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੇ ਬ੍ਰਿਹਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸੂਚਕ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣਾ ਸ਼ੰਕੇ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਕਰਨ ਲਈ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਤਪ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ, ਅਸੀਂ "ਘੜੀਐ" ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਭੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਤਿੰਨ ਵਾਰੀ ਦੁਹਰਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਘੜੀਐ ਸ਼ਬਦ ਅੱਠਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਰੋਸ਼ਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਘੜੇ ਜਾਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ– ਭਾਵਕ(ਭਉ, ਭਾਉ), ਬੌਧਿਕ(ਮਤਿ), ਕਰਮਕ(ਕਾਰ)। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦਾ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਤਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਸਾਧਕ ਇਕ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹੀ ਨਿਰਮਾਣ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਘਾੜਤ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। 'ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਸੀਂ ਅੱਠਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੇਲੇ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਅੱਠਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ

ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ "ਟਕਸਾਲ" ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। "ਟਕਸਾਲ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੂਹਰਾ ਹੈ, ਇਕ ਪਾਸੇ ਸੋਨੇ ਨੂੰ ਮਾਨੋ ਕਸ਼ਟ ਵਿਚ ਪਾਏ ਜਾਣ ਦਾ, ਦੂਜੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁਧ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦਾ। "ਘੜੀਐ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਹਰਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਸੁਰਤਿ' ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 'ਸੁਧਿ' ਤਕ ਗਿਆਤ ਦੇ ਦਰਜੇ ਸੁਧ ਭੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਸ਼ਟ ਵਿਚ ਭੀ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਕਸ਼ਟ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ "ਘੜੀਐ" ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਨਿਸਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨੀ ਭਾਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਬਹੁਤ ਸਾਫ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

"ਇਸ ਤੋਂ ਅਗੇ ਤੁਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਇਸ ਦੇ ਚੈਤੂਸ਼ਟੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਨੂੰ ਉਸ 'ਗੁਪਤ ਨਾਮ' ਦੀ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਪਾ ਕਰਕੇ ਤੀਬਰ ਪਰੇਮ, ਤੀਸ਼ਣ ਬ੍ਰਿਹੋਂ ਤੇ ਅੰਤ ਜੋਰੀਲੀ ਬਿਹਬਲਤਾ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਰੱਖ ਦੇਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਮਨ ਉਸ ਵਿਚ ਢਲ ਢਲ ਕਰ, ਦਰਵ ਦਰਵ ਕਰ ਕੁੰਦਨ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਬਾਰਹਵੰਨੀ ਸੁਧ ਕਰਾ ਕਰਕੇ ਫਿਰ ਇਸਦੀ ਅਨੂਪਮ ਘਾੜਤ ਘੜੀ ਜਾਣੀ ਹੈ। ਰੰਚਕ ਮਾਤ੍ਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦੇਣਾ ਖੋਟ ਇਸ ਦੀ ਸੁਰਤ, ਮਤ ਮਨ, ਬੁਧ, ਵਿਖੇ।"[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗਿਆਤ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਇਕ ਸੂਚੀ ਦਿਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਦੇਣ ਦਾ ਮੰਤਵ ਭੀ ਅੱਠੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ – ਇੱਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦਾ ਇਕ ਅੱਧਾ ਅੰਗ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਾਰੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਕੁੰਦਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਤਕ ਮੁਕੰਮਲ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਸ਼ੁੱਧ ਨਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਇਹ "ਸ਼ਬਦ" ਦੇ ਆਗਮਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲਤਾ, ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਤੇ ਤਪੱਸਿਆ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤੇ ਬਗੈਰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪੂਰਣ ਨਹੀਂ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਘਟੋ ਘਟ ਖੋਜ-ਕਾਰਜ ਲਈ ਸਭ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਅਗਲੇ ਪੰਨਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ "ਗਿਆਨ" ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਸੀ –(ੳ) ਉਹ ਜਿਹੜੇ "ਗਿਆਨ" ਦੇ ਅਰਥ "ਗਿਆਤ" ਕਰਦੇ ਹਨ ; (ਅ) ਉਹ ਜਿਹੜੇ "ਗਿਆਨ" ਦੇ ਅਰਥ "ਗਿਆਤ ਦੇ ਅੰਗ" ~~ਵਾਲੇ-ਨਹੀਂ~~ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਡਾ ਨਿਰਣਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ "ਗਿਆਨ"ਦੇ "ਗਿਆਤ" ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਢੁਕਦੇ ਹਨ, "ਗਿਆਤ ਦੇ ਅੰਗ" ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ।

---

1. ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਕੀ ਘਾਟੀ, ਪੰ. 203.

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਗਿਆਤ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗਾਂ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪੰਜ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ— ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਮਨਿ, ਬੁਧਿ, ਸੁਰਤਿ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਦੇ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਂਝ ਹੈ, ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਅਖਰ ਨੂੰ ਸਿਹਾਰੀ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰੇ ਇਹ ਖਿਆਲ ਆਉਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੰਜੇ ਦੇ ਪੰਜੇ ਵਿਆਕਰਣਿਕ ਪੱਖੋਂ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ। ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾਂਵ ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।

ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥਾਉਣ ਵੇਲੇ ਜੋ ਭਿੰਨਤਾ ਦਰਸਾਈ ਹੈ ਉਹ "ਸਰਮ" ਜਾਂ "ਸ਼ੁਪੁ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਮੂਲ ਦੇ ਹਨ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਦਾ ਕੋਈ ਭੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਦੋ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੋਮਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨ ਕਰ ਕੇ "ਸਰਮ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਆਉਣ ਦਾ ਜੋ ਕਾਰਨ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਕੋਈ ਦੁਚਿੱਤੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇੱਥੇ ਜੋ ਭਿੰਨਤਾ ਉਪਜਦੀ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਕਾਰਨ ਹਨ, ਪਹਿਲਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਪਿਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਦੇਖਣਾ, ਦੂਸਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਪਛੱਮੀ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮੇਂ ਪਛੱਮੀ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਭਾਰਤੀ ਲਫ਼ਜ਼ ਹਾਲੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਨਹੀਂ ਸਨ ਹੋਏ ਇਸ ਲਈ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਥਾਉਣਾ ਹੀ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਪਛੱਮੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਇੰਨੀ ਕੁ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਣੀ ਯੋਗ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਪੁੱਠ ਚਾੜ੍ਹ ਕੇ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਨ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰੇ। ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਤੌਰ ਉਤੇ ਨਹੀਂ ਵਰਤਦੇ, ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਦਾ ਹੀ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕੋਸ਼ਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਿਛੋਕੜ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਿਛੋਕੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥ ਦਿਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੀ ਸੂਝ ਵਰਤਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜੋ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਤਕ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਪਹੁੰਚੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਚੰਗਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਾਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੱਭਾ।

ਇਹ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਭਾਰਤੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਕੋਈ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਧਾਰਾ ਇਸ ਦੇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹ ਪੰਜ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਜਾਂ ਨੇੜੇ ਨੇੜੇ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਫੁਰਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੰਜੇ ਕਿਸੇ ਇਕ

ਭਾਰਤੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਲਏ ਗਏ ਹਨ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ। ਜੇ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਨਿਰਣਾ ਬਹੁਤ ਆਸਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਪਰ ਤਦ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਭੀ ਬਹੁਤੀ ਭਿੰਨਤਾ ਨਾ ਹੁੰਦੀ। ਹੁਣ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਿਹੜਾ ਸ਼ਬਦ ਕਿਸ ਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਕ ਗੱਲ ਸਾਫ਼ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਮਨਿ ਤੇ ਬੁਧਿ ਨੂੰ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਇਕੋ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਭਿੰਨਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਦੇਖਦੇ ਹੋਣਗੇ। ਕੋਈ ਲੇਖਕ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣਾਂ ਵਿਚ ਇਕੋ ਅਰਥ ਲਈ ਦੋ ਵਿਭਿੰਨ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕੁਝ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸੰਜਮੀ ਸ਼ੈਲੀ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸੂਚੀ ਦਾ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਵਖਰੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਰਤੇ ਹੋ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ, "ਮਤਿ " ਤੇ "ਬੁਧਿ", ਨੂੰ ਅਰਥਾਉਣ ਵੇਲੇ ਇਹ ਚਿਤਾਵਨੀ ਕੰਮ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ, "ਮਨਿ " ਨੂੰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਵਿਆਕਰਣਕ ਰੂਪ ਬਾਕੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਚਾਰੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਲਿੰਗ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਨਹੀਂ, ਜਿਹਾ ਕੁ ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ "ਮਨ" ਜਾਂ " ਮਨਸ" ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ " ਬੁੱਧੀ" ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। "ਮਨ" ਤੇ " ਬੁੱਧੀ" ਦੀ ਵਰਤੋਂ "ਸੁਰਤਿ" ਤੇ "ਮਤਿ" ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। "ਮਨ" ਤੇ "ਬੁੱਧੀ" ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ "ਚਿਤ" ਤੇ "ਅਹੰਕਾਰ" ਜੋੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ। ਜੇ "ਸੁਰਤਿ" ਤੇ "ਮਤਿ" ਦੀ ਬਜਾਏ "ਮਨਿ" ਤੇ "ਬੁਧਿ" ਨਾਲ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਤਾਂ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਤੁਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਸਾਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਹੁਤ ਸਰਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ।

"ਮਨ" ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਲਈ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ mind ਵਰਤਦੇ ਹਨ। 'ਮਾਈਂਡ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਘੇਰੇ ਨੂੰ ਸਮੇਟਣ ਲਈ ਭਾਰਤ ਦੀ ਵੇਦਾਂਤੀ ਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ "ਬੁੱਧੀ", "ਅਹੰਕਾਰ" ਤੇ "ਮਨਸ" ਇਕੱਠੇ ਵਰਤਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰੀ "ਮਾਈਂਡ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਆਤਮਾ ਭੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[1] ਭਾਰਤੀ ਆਤਮਾ, ਜਿਸ ਲਈ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ Self

---

1. P.T.Raju, The Nature of Mind and Its Activities, (The Cultural Heritage of India, Vol.III, 1953), p; 507, Most schools of Indian Philosophy propound three entities, namely buddhi (intelligence or knowledge) ahamkar (ego) and manas (mind) all of which in some way or other belong to Atman (Self). But mind in Western Philosophy is an all inclusive term connoting all the three besides Atman.

ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਛੱਮੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਆਤਮਾ ਨਿਰਪੇਖ ਹੈ ਤੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਸਾਪੇਖ ਹੈ। ਪਛੱਮ ਵਿਚ ਜਿਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ "ਵਿਅਕਤਿਤਵ"(Personality) ਵਰਗੇ ਪਦ ਰਾਹੀਂ ਸੂਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ "ਜੀਵਾਤਮਾ" ਜਾਂ "ਜੀਵ " ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੀਂਦਾ ਹੈ। ਪਛੱਮੀ ਮਾਈਂਡ ਦੇ ਨੇੜੇ ਤੇੜੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਬਦ "ਅੰਤਹਕਰਣ" ਭੀ ਹੈ।[1] ਪਰ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਦ ਮਨ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ 'ਮਾਈਂਡ' ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਆਤਮਾ ਤੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆ ਕੇ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨਾ।[2] ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਜਦ ਆਤਮਾ ਦਾ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਪੇਖ ਚੇਤਨਾ ਉਪਜਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਾਪੇਖ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਅੰਤਹਕਰਣ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਲਈ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਮਨ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।[3] ।

---

1. Ibid., What corresponds in Indian Philosophy to personality in Wstern Philosophy is ahankar(ego) or Jiv(soul) with its accumulated experience.We may say that the mind of Western Psychology roughly corresponds in Indian Philosophy to buddhi,ahankar and manas taken together and often called antahkarna or inner sense.

2. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ. 185,"ਮਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਮਨਸ ਤੋਂ ਹੈ। ਧਾਤੂ ਮਨ=ਗਿਆਨ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਕਾਰਾਂ ਨੇ ਮਨ ਦੇ ਵਖ ਵਖ ਰੂਪ ਦਸੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਨੇ ਛੇਵਾਂ ਇੰਦ੍ਰਾ, ਕਿਸੇ ਨੇ ਬੁਧੀ, ਚਿਤ, ਅਹੰਕਾਰ ਦੇ ਨਾਲ। ਪਰੰਤੂ ਸਭ ਨੇ ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਪੁਰਖ ਤੋਂ ਵਖਰਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਤੇ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ ਤੇ ਜੋ ਜ਼ੀ ਚੇਤਨਾ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਸਮੁਚਾ ਨਾਉਂ ਮਨ ਹੈ "

ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਲਈ ਦੇਖੋ:-

ਤਨ ਮਹਿ ਮਨੂਆ ਮਨ ਮਹਿ ਸਾਚਾ। ਸੋ ਸਾਚਾ ਮਿਲਿ ਸਾਚੇ ਰਾਚਾ। (ਧਨਾਸਰੀ 1,ਅ.ਗ੍ਰੰ.ਪੰ.686)

3. S.Radhakrishnana,The Vedanta According to Samkara And Ramanuja(1928), p.161, Samkara distinguishes carefully the self that is implied in all experience from the self which is an observed fact of introspection,the metaphysical subject or the "I" and the psychological subject or the "me" .The object of self-consciousness (ahampratyaya-visaya) is not the pure self,the saksin,but the active and enjoying individual (kartr) endowed with objective qualities.When the psychologists speak of self, they treat it as an object of introspection. While the Atman is purely cognitive(S.B.,ii.3.40) our individual consciousness is essentially an active striving towards some intimate experience.This empirical self is the agent of all activities(S.B.,i.1.4)

ਜਦ ਬਾਹਰੋਂ ਇੰਦ੍ਰੀਆਈ ਸੁਨੇਹੇ ਅੰਦਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਬੋਧਿਕ, ਭਾਵਕ ਤੇ ਕਰਮਕ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[1] ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਮੋਟੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮਨ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿੱਤ ਵਿਚ ਮਨ ਜਾਂ ਮਨਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[2] ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਇਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ, ਮਹੱਤ, ਆਦਿਕ ਤੋਂ ਵੱਖਰਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨ ਦੇ ਲਛੱਣ ਦੱਸਣੇ ਆਸਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਿੱਛੋਂ ਸਾਂਖ, ਯੋਗ ਜਾਂ ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਨੇ ਮਨਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਖਾਰਿਆ ਉਸ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉੱਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਹਾਲੇ ਕਾਫ਼ੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਐਤਰੇਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਮਨਸ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਜੋ ਸੂਚੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਕਈ ਐਸੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ

---

1. Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. II, When the inner organ receives the objects presented to it bythe external world by means of the senses, it assumes - as it is said in the texts - the form of the objects; in other words, an image of the objects rises up within us. The ~~organ~~ most diverse results follow. An impression latent in the inner organ may be aroused, and so the recollection excited of earlier experiences. The image of external objects and recollection may suggest abstract conclusions, but may also call forth affections, aversions, joy, pain desire or other emotions. These in turn may ~~axie~~ excite the will and the determination to act, and may urge them on a definite course.

2. P.T. Raju, op.cit., p. ~~504~~ 508, In the Katha Upanishads we read that the knowledge of the world of sense is due to an exteralizing process of Atman and is not the truth (iv.1) The same Upanishad says that objects are higher than the senses, manas higher than the objects, buddhi (intelligence) higher than manas, mahat atman (cosmic person and cosmic intelligence) higher than buddhi, avyakt (unmanifest) higher than mahat and purusa higher than avyakta.

ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਉੱਚਿਤ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਜਦ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਸੂਚੀ ਵਿਚ 'ਮਤਿ' ਭੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ[1] ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਬਹੁਤ ਜਾਗਦੀ ਹੈ। ਮਨਸ ਦੇ ਇਸ ਤਥਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਆਇ, ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ ਨੇ ਭੀ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਹ ਅੰਤਹਕਰਣ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਮਨਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਨ। ਇਹ ਮਨਸ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਵੀ 'ਮਤਿ' ਮੌਜੂਦ ਹੈ।[2] ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵੀ ਮਨਸ ਤੇ 'ਮਤਿ' ਵਿਚ ਨਿਕਟੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮਨਸ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੂਹਰਾ ਹੈ – ਦ੍ਰਵ ਮਨਸ ਤੇ ਭਾਵ ਮਨਸ। ਪਹਿਲਾ ਤਾਂ ਮਾਦਾ ਜਾਂ ਪੁਦਗਿਲ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜਾ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਬੁੱਧੀ। ਗਿਆਨ ਪੰਜ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ:-

(ੳ) ਮਤਿ(ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਮਨ ਤੇ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆਨ)

(ਅ) ਸ੍ਰੁਤ(ਉਹ ਗਿਆਨ ਜੋ ਸੁਣ ਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਏ – ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਗਿਆਨ)

(ੲ) ਅਵਧੀ (ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਵਿਚ ਦੁਰਾਡੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਨਿਸਚਿਤ ਤੇ ਸਥਿਰ ਗਿਆਨ), ਇਸ ਵਿਚ ਮਨ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ)।

---

1. Ibid., p. 508, The Aitareya Upanisad gives the following as the names (Nama dheyani) of manas:

Samjmama, ajnana, vijnana, prajnana, medhas, dristi, dhrti, mati, manisa, juti, smrti, sankalpa, kratu, asu, kama, and vasa. These are really functions of manas, They may be translated as determinate knowledge, feeling of lordship, diferential cognition, intelligence, wisdom, insight, fortitude, deliberation, thoughtfullness, impulse, memory, resolution, purpose, feeling of life, desire and passion for the opposite sex(V.2)....

The Brhadaranyka Upanisad gives the following functions of the manas:-

Kama or desire for women etc., sankalp or judge-ment, vicikista or doubt, sradda or faith, as asardhha or disbelief, dhrti or fortitude, adhrti or unsteadiness, hir or modesty, dhi or intelligence and bhi or fear(1.5.3) Some of these functions appear as independent categories in Chandogya Upanisad.

2. Ibid., p. 514, The attributes of manas are paratva(proximity), apartva(distance), samyoga(contact), viyoga(separation), Prthaktva (distinction), parmita(size), sankhya(number) and vega(speed)...The objects cognized by manas are sukha(pleasure) dukha(pain) ichha(desire) dvesh(hatre) mati(knowledge) and kitti(activity).

(ਸ) ਮਨਪ੍ਰਗਿਆ(ਹੋਰਨਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਬਾਬਤ ਗਿਆਨ)

(ਹ) ਕੇਵਲ (ਰਿੱਧੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦਾ ਗਿਆਨ)[1]

ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਕੇਵਲ ਮਨਸ ਤੇ ਮਤਿ ਨੂੰ ਹੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੁਰਤਿ ਤੇ ਮਨਸ ਨੂੰ ਵੀ ਰਲਗੱਡ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਮਨ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਸੰਕਲਪ ਯੋਗ ਦੇ 'ਚਿੱਤ' ਦਾ ਹੈ।[2] ਇਸ ਵਿਚ ਪੰਜ ਪ੍ਰਾਣ, ਗਿਆਨਾਂ ਇੰਦ੍ਰੇ(ਸੀਮਿਤ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਮਨ ਸਮੇਤ) ਤੇ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਹੋਰ ਅੰਗ ਜਿਵੇਂ ਅਹੰਕਾਰ ਤੇ[3] ਬੁੱਧੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਚਿੱਤ ਦੇ ਅਰਥ ਅੱਜ ਕਲ ਦੇ ਚੇਤਨਾ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਹਦ ਤਕ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਮਨ ਤੇ ਚਿੱਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ।

ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਚਾਰ ਅੰਗ ਹਨ – ਮਨ, ਬੁੱਧੀ, ਅਹੰਕਾਰ ਤੇ ਚਿੱਤ। ਮਨ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਸ਼ੰਕਾ ਖੜਾ ਕਰਨਾ(ਕਿ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਵਸਤ 'ਕ' ਹੈ ਕਿ 'ਖ'), ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਨਿਸਚਾ ਉਪਜਾਉਣਾ(ਕਿ ਉਹ ਵਸਤ 'ਖ' ਹੈ , 'ਕ' ਨਹੀਂ) ਚਿੱਤ ਚੇਤਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਤੇ ਅਹੰਕਾਰ ਸਾਰੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਆਪਾ-ਭਾਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[4] ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਇਹੋ

---

1. Ibid., p.518.

2. W.H.McLeod,(c),op.cit., p.178,'Man' is a version of manas, a word with a legthy history. In the RgVeda it denotes 'soul' and is very close in meaning to atman.In the Upanisads the two term tend to diverge,with manas moving towards chitta and assuming a quality bes translated as 'mind' whereas atman becomes identified with the inmost assense in man. In Vedanta manas emerges explicitly as an aspect or function of antahkarana, the seat of collective thought and feeling.

3. Haridas Bhattacharya,Yoga Psychology(cultural Heritage of India, Vol.III),p.57 ,The word chit being a comprehensive designation of the collection of the first five airs, the eleven organs(including the mind proper)and the other conditions of knowldege like egoism(ahankama), and intelligence(buddhi) .It roughly corresponds to the Western conception of consciousness as a stream in which there are both apprehension of objects and appropriation by the self of states of awareness as its own.

4. Francis V. Catalina,A Study of the self concept in Sankhya and Yoga philosophy,p.46, The ego-sense or ahankara is distinguished from the buddhi as it is a specific expression of the general consciouness (buddhi).The function of buddhi "is a mere understanding and general datum as thisness" while the ahankara's function is abhiman or self-assertion...They (ahankar and abhiman) add "to the simple conception of all objects and interests and feelings in the individual"When these words are used in an ordinary sense they mean pride.This meaning is only secondary.Philosophically,they are used only to express the perception,not the exaltation, of the self.

ਦਾਂਤੀ ਅੰਗ ਤੇ ਅਰਥ ਅਪਣਾਏ ਹਨ ਪਰ ਜਦ ਉਹ ਸਰਮਖੰਡ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ 'ਚਿੱਤ' ਨਾਲ ਤੇ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ ਅਹੰਕਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਅਜੀਬ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਲਗਦੀ ਹੈ:-

"ਅੰਤਹਕਰਣ, ਅੰਤਰ ਦੀ ਇੰਦ੍ਰੀ – ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਬਾਹਰ ਦੀਆਂ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਦੇ ਚਾਰ ਭੇਦ ਹਨ:-

1. ਮਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਕਲਪ ਫੁਰਦੇ ਹਨ।
2. ਬੁਧਿ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
3. ਚਿੱਤ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਮਰਣ (ਚੇਤਾ) ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
4. ਅਹੰਕਾਰ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ. ਮਮਤਵ ਮਮਤਾ.

ਸਤਿਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।
ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਤਿ (ਚਿੱਤ) ਮਤਿ (ਮਮਤਵ-ਅਹੰਕਾਰ) ਮਨਿ, ਬੁਧਿ।"[1]

ਇੱਥੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ "ਮਨਿ" ਤੇ "ਬੁਧਿ" ਵੇਦਾਂਤੀ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਚਹੁ-ਅੰਗੀ ਚੋਖਟੇ ਵਿਚ ਜੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਹੀ ਉਹ 'ਸੁਰਤਿ' ਤੇ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ ਭੀ ਇਸੇ ਚੋਖਟੇ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਉਹ ਵੇਦਾਂਤ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵੱਲ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਦੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਸੁਰਤਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਚਿੱਤ' ਤੇ 'ਮਤਿ' ਦੇ 'ਅਹੰਕਾਰ' ਕਰਨ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਨਾ ਹੁੰਦੀ। ਵੇਦਾਂਤੀ ਆਪ ਕਈ ਵਾਰੀ ਅਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਮਨਸ ਵਿਚ ਤੇ ਚਿੱਤ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਗਿਣ ਕੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਕੇਵਲ ਦੋ ਹੀ ਅੰਗ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।[2]

ਸਾਂਖ ਨੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਤਿੰਨ ਭਾਗ ਕੀਤੇ ਹਨ – ਮਨ, ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਅਹੰਕਾਰ। ਇਥੇ ਚਿੱਤ ਨੂੰ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦਾ ਕੰਮ ਬੁੱਧੀ ਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਂਖ ਨੇ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕ ਇੰਦ੍ਰੀ ਕਿਹਾ ਹੈ (ਜੋ ਕੁੱਲ ਗਿਆਰਾਂ ਹਨ) ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਰਨਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦਾ ਭੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਦੁੱਖ ਸੁੱਖ ਮਾਨਣਾ। ਮਨ, ਕਰਮ ਤੇ ਗਿਆਨ, ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਇੰਦ੍ਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਕੰਮ ਅਨਿਸਚਿਤ ਇੰਦ੍ਰੀਆਈ ਸੁਨੇਹਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਰੂਪ ਦੇਣ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਇਰਾਦਾ ਬਣਾਉਣਾ ਭੀ ਹੈ।[3]

---

1. ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਪੰ.85.
2. P.T.Raju, op.cit., p.11, The Advaitins often include ahankar in manas and chitta in buddhi, and divide antahkarna into buddhi and manas only.
3. Paul Deussen, The Philosophy of the Upanishads, p.244, When finally the interpreters justify the series buddhi, ahankara, manas by pointing out that the manas frames the ideas, the ahankara appropriates them to itself individually, and the buddhi stamps them as resolves(adhyavasaya), a dependence of the buddhi on ahankara and manas would be inferred.

ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਇਰਾਦੇ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਜੋੜਨਾ ਅਨੋਖੀ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਲਗਦੀ ਹੈ । ਪਰ ਜੇ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਸਮਝ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਤਦ ਤਕ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਜਦ ਤਕ ਸਾਡੀ ਬੁੱਧੀ ਨਿਸਚਾ ਨਾ ਕਰ ਲਵੇ ਕਿ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਜਿੰਨੇ ਸੰਭਵ ਮਾਰਗ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਹੜਾ ਸਰਬੋਤਮ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰਨਾ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਤੇ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਰਾਹ ਉੱਤੇ ਤੁਰਨ ਲਈ ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਜਾ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।[1]

ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮਨ(ਤੇ ਗਿਆਤ ਦੇ ਹੋਰ ਅੰਗਾਂ) ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਕਲਪ ਦੇਖ ਲੈਣ ਬਾਅਦ ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਾਚਦੇ ਹਾਂ:-

ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ "ਜਿਹਦੇ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪ ਵਿਕਲਪ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[2] ਇਹ ਅਰਥ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਦੀ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਹੈ।

ਗਿਆਨੀ ਉੱਤਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

"ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਵਿਕਲਪ ਮਨੁ ਰੂਪ ਅੰਤਹਕਰਣ ਥਾਂ ਪ੍ਰਵਾ ਥਾ ਸੋ ਮੋਖ ਕੀ ਇਛਾ ਕਰ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਕੇ ਸੰਕਲਪ ਕੋ ਕਰੇ ਹੈ।"[3]

---

1. The Great Books of the World, Vol. III, p.- , Acting may follow thinking but not without the intervention of a determination or desire to translate thought into action. Plato, in the Republic, divides the sould into three parts, of which one reason, is the faculty of thought and knowledge and the other two, spirit and appetite, are principles of action. Both spirit and appetite need to be guided and ruled by reason, but according to Plato, reason depends also upon spirit, for without its support even wisdom must fail to influence conduct. Though he does not use the word, the role he assigns to spirit as the auxiliary of reason corresponds to the function performed by what later writers call 'will'.

Unlike Plato, who separates spirit and appetite, Aristotle makes appetite the generic notion and treats will and desire as modes of appetite. But sometimes desire is used as a synonym for appetite and sometimes wish or choice is substituted for 'will'.

2. ਜੋਧ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ. 66.
3. ਉੱਤਮ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ. ...

ਪੰਡਿਤ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ ਭੀ ਵੇਦਾਂਤੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ (ਮਨਨ) ਦੀ ਟੇਕ ਲੈ ਕੇ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚੌਖਟਾ ਹੋਰ ਹੈ:-

"ਮਨਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਬ੍ਰਿਤੀ(ਹਿਰਣਯਗਰਭ)"[1]

ਇੱਥੇ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਰਥ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ।

ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੇਦਾਂਤ, ਸਾਂਖ, ਯੋਗ ਸਭ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਅਨੋਖੇ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ:-

"ਇਕ ਪੁਰਾਣੇ ਪਛਮੀ ਟੀਕਾਕਾਰ ਨੇ "ਮਨਿ ਬੁਧਿ" ਦਾ ਅਰਥ ਕੀਤਾ ਹੈ ਮਨ ਵਿਚ ਬੁਧਿ। ਪਰ ਏਥੇ ਮਨਿ ਇਸਤ੍ਰੀ ਲਿੰਗ ਹੈ। ਮੁਰਾਦ ਹੈ ਮਨੀਖਾ ਤੋਂ ਜੋ ਬੁਧੀ ਨਾਲੋਂ ਵਿਤ੍ਰੇਕ ਕਰਨੇ ਨਮਿਤ ਹੈ। ਮਨੀਖਾ=ਉਹ ਮਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਛਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਮਨੀਖਾ ਇਸਤ੍ਰੀ ਲਿੰਗ ਹੈ।"[2]

ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ[3] ਪਉੜੀ ਦਾ ਟੀਕਾ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੀਖਾ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ " Intelligence " ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਿਸ ਪੁਰਾਣੇ ਪਛੱਮੀ ਟੀਕਾਕਾਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਟਰੰਪ ਹੈ। ਪਰ ਕਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਜਾਂ ਪਿਛਲੇਰੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਭੀ "ਮਨਿ" ਦੇ ਅਰਥ "ਮਨ ਵਿਚ" ਕੀਤੇ ਹਨ, ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ -ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ[4], ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ,[5] ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ,[6] ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ।[7]

ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ[8] ਤੇ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ[9] ਨੇ 'ਮਨਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਮਨ ਹੀ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦਕ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ 'ਮਨਿ' ਨੂੰ 'ਮਾਈਂਡ' ਕਰ ਕੇ ਅਨੁਵਾਦਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ,[10] ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ,[11] ਸ. ਨਰੈਣ ਸਿੰਘ[12] ਆਦਿ।

---

1. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ(ਟੀ), ਪੰ. ..
2. ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ) ਪੰ. 56
3. ਓਹੀ , ਪੰ.18.
4. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.153.
5. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.324.
6. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ (ਟੀ) , ਪੰ.53.
7. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ(ਟੀ) ਪੰ. ..
8. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ (ਟੀ) ਪੰ.92.
9. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ.90.
10. Sohan Singh(Tr). p.98.
11. Chella Ram(Tr), p.67.
12. Narain Singh(Tr), p.207.

ਜੇ ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ'ਮਨਿ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਭੀ ਵਧੇਰੇ ਸਫਲਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਥੇ ਵੀ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਮਿ. ਮਕਲੌਡ ਨੇ ਬਹੁਤ ਬਰੀਕੀ ਨਾਲ ਘੋਖਿਆ ਹੈ।[1] ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨ ਦੇ ਭਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਉਨਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਦੇ 'ਮਾਈਂਡ' (Mind) 'ਹਾਰਟ' (Heart) ਤੇ 'ਸੋਲ' (Soul) ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਮਨ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ 'ਮਾਈਂਡ 'ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਲਫ਼ਜ਼ ਤਸੱਲੀ-ਬਖ਼ਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਤ ਬਾਣੀ ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਮਾਈਂਡ ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਸਿਮਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮਨ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਭੀ ਕਾਫ਼ੀ ਕੁਝ ਹੈ।

ਫੇਰ ਉਹ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗਾਂ 'ਮਨਸ੍', 'ਬੁੱਧੀ', 'ਅਹੰਕਾਰ' ਤੇ'ਚਿੱਤ' ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ 'ਮਨ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਅੰਤਹਕਰਣਨਾਲ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮਨ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਅਜਿਹੇ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤ ਲੈਂਦੇ ਹਨ । ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਨੂੰ ਉਹ ਭੁਲੇਖਾ-ਉਪਜਾਊ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵੇਦਾਂਤੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੱਕਾ ਤੇ ਪੀਡਾ ਨਹੀਂ ਤੇ ਐਸੇ ਖੇਤਰਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਯੋਗ ਦੇ 'ਮਨਸ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ (ਅੰਦਰਲਾ ਅੰਗ) ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਗਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਰਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਯੋਗ ਦੇ ਬਾਕਾਇਦਾ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨੀ ਵੀ ਉੱਚਿਤ ਨਹੀਂ।

ਮਿ. ਮਕਲੌਡ ਨੇ ਮਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਾਲੀਆਂ ਕੁੱਝ ਤੁਕਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦ:-

(ੳ) ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ, ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਨਿਰਣੇ:-

ਮਨ ਕਾ ਕਹਿਆ ਮਨਸਾ ਕਰੈ। ਇਹੁ ਮਨੁ ਪੁੰਨੁ ਪਾਪ ਉਚਰੈ।[2]

(ਅ) ਗਿਆਤ ਦਾ ਐਸਾ ਅੰਗ ਹੈ ਜੋ ਸੱਚ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ:-

ਮਨਿ ਸਾਚਾ ਮੁਖਿ ਸਾਚਉ ਭਾਇ। ਸਚੁ ਨੀਸਾਣੈ ਠਾਕ ਨ ਪਾਇ।[3]

(ੲ) ਉਹ ਅੰਗ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਧਿਆਨ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:-

ਮਨਿ ਬੀਚਾਰਿ ਏਕ ਲਿਵਲਾਗੀ ਪੁਨਰਪਿ ਜਨਮੁ ਨ ਕਾਲਾ।[4]

---

1. W.H.McLeod,(c),pp.178-81.
2. ਬਿਲਾਵਲ 1,ਆ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ.832.
3. ਬਿਲਾਵਲ 9,ਆ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ. 839.
4. ਗੂਜਰੀ 1,ਆ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ. 503.

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਨ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ 'ਮਾਈਂਡ' ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਲਈ ਸੁਰਤਿ, ਚਿੱਤ, ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਮਤਿ - ਵੀ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ।

ਮਨ ਨੂੰ 'ਹਾਰਟ' ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੋ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਹਨ:-

(ੳ) ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਨ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕਾਮ-ਕ੍ਰੋਧ ਵਰਗੀਆਂ ਹਨ:

ਭੀਤਰਿ ਪੰਚ ਗੁਪਤ ਮਨਿ ਵਾਸੇ
ਥਿਰੁ ਨ ਰਹਹਿ ਜੈਸੇ ਭਵਹਿ ਉਦਾਸੇ ।
ਮਨੁ ਮੇਰਾ ਦਇਆਲ ਸੇਤੀ ਥਿਰੁ ਨ ਰਹੈ ।
ਲੋਭੀ ਕਪਟੀ ਪਾਪੀ ਪਾਖੰਡੀ ਮਾਇਆ ਅਧਿਕ ਲਗੈ।[1]

(ਅ) ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਭਗਤ ਦੇ ਦੈਵੀ-ਪ੍ਰੇਮ ਵਰਗੀਆਂ ਹਨ।[2]

ਹੋਰ ਥਾਂਵਾਂ ਉਤੇ ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਘਟ, ਹਿਰਦਾ, ਰਿਦਾ, ਦਿਲ ਤੇ ਉਰ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਮਨ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਤੀਜੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ 'ਸੋਲ' (Soul) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਨ ਦੇ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਲਛੱਣ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। 'ਮਾਈਂਡ' ਤੇ 'ਹਾਰਟ' ਦੋਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਛੱਣਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਮਨ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮਿਲਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ,

ਏ ਮਨ ਮੇਰਿਆ ਤੂ ਥਿਰੁ ਰਹੁ ਚੋਟ ਨ ਖਾਵਹੀ ਰਾਮ।[3]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕੋਈ ਢੁੱਕ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਹੀਂ ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਅਸੀਂ ਤਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਦ ਗਿਆਤ ਦੇ ਬਾਕੀ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰ ਲਈਏ।

'ਮਤਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਿਚ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਮਨਿ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਖੁਲ੍ਹ ਲਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਾਹਿੱਤ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੋਈ ਹੈ। ਨਾ ਸਾਂਖ, ਨਾ ਯੋਗ ਤੇ ਨਾ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ

---

1. ਆਸਾ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 359.
2. ਇਸ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਕਲੋਡ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ । ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਲੱਭੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇ:- ਮਨੁ ਤਾਰਾਜੀ ਚਿਤੁ ਤੁਲਾ ਤੇਰੀ ਸੇਵ ਸਰਾਫੁ ਕਮਾਵਾ (ਸੂਹੀ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 731)
3. ਤੁਖਾਰੀ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1113.

ਸਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।[1] ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਅਕਲ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[2] ਇਸੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਡਾ. ਟਰੰਪ ਦਾ ਹੈ-"Intelligence"[3] ਪੰਡਿਤ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ ਇਸ ਨੂੰ "ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਿਆਨ"[4] ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਨੇ ਭੀ ਇਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਦੀ 'ਮਨਨ ਸ਼ਕਤੀ' ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਸੁਤੰਤਰ ਗਿਆਤ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਗਿਣਿਆ:

"ਮਤਿ' ਅਰਥਾਤ ਮਨਨ ਸ਼ਕਤੀ। ਇਹ (ਸੁਰਤਿ ਤੇ ਮਤਿ) ਮਨ ਅਤੇ ਬੁਧੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ।[5] ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਉਸ ਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਚਾਰ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਸਮੇਟਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮਤਿ ਨੂੰ "ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ"[6] ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਨੂੰ ਗਿਆਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼੍ਵਾਜਾ ਦਿਲ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਭੀ ਇਸ ਨੂੰ ਉਰਦੂ ਵਿਚ "ਸਮਝ"[7] ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਤੇ ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ,[8] ਮਿ. ਡੰਕਨ ਗਰੀਨਲੀਸ,[9] ਸ.ਖੁਸ਼ਵੰਤ ਸਿੰਘ,[10] ਸ੍ਰ ਨਰੈਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ "Understanding"[11] । ਇਹ ਸਭ ਇਕੋ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਹਨ ਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਨਿਖਰਵੇਂ ਅਰਥ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।

ਗਿਆਨੀ ਉੱਤਮ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤੀ ਸ਼ਬਦ 'ਅਹੰਕਾਰ' ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਸਾਧਾਰਣ ਨਹੀਂ, ਉੱਚਾ ਅਹੰਕਾਰ ਹੈ:-

" ਜੋ ਮਤਿ ਜਾਤੀ ਵਰਣ ਆਸਰਮ ਕਾ ਮਲਣ ਰੂਦ੍ਰ ਰੂਪ ਬ੍ਰਿਤੀ ਥੀ ਸੋ ਈਸਰ ਕੋ ਅਪਣਾ ਰੂਪ ਜਾਣ ਕੇ ਵਾ ਮੈਂ ਜਾਤੀ ਵਰਣ ਆਸਰਮ ਸੇ ਵਖਰਾ ਹੂੰ, ਐਸਾ ਸੁਧ ਹੰਕਾਰ ਕਰੇ ਹੈ।"[12] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਹੰਕਾਰ

---

1. (ੳ) ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਮਤਿ-ਬੁਧਿ, ਅਕਲ."ਮਤਿ ਹੋਦੀ ਹੋਇ ਇਆਣਾ(ਸ.ਫਰੀਦ)"ਅਬ ਮੈ ਮਹਾਂ ਸੁੱਧ ਮਤਿ ਕਰਕੈ (ਕਲਕੀ).
1. (ਅ) ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼, ਮਤਿ -ਸੰਕਲਪ ,ਬੁਧੀ।
2. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ.55.
3. E.Trumpp(Tr),p.20.
4. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ(ਟੀ), ਪੰ.....
5. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ(ਟੀ), ਪੰ.92.
6. ਜੋਧ ਸਿੰਘ(ਟੀ)ਪੰ.,66.
7. ਦਿਲ ਮੁਹੰਮਦ(ਉਰਦੂ ਟੀ) ,ਪੰ.69.
8. Chella Ram(Tr),p.67.
9. D.Greenlees(Tr),p.259.
10. Khushwant Singh (Tr),p.22.
11. Narain Singh(Tr),p.207.
12. ਉੱਤਮ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.14.

ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਬਣਾ ਕੇ ਵਰਤਣਾ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਸੌਖਿਆਉਣ ਦਾ ਇਕ ਕਮਜ਼ੋਰ ਜਿਹਾ ਤਰਲਾ ਹੀ ਹੈ।

ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ:-

"ਪਰਮ ਪਰਮਾਰਥੀ ਕੋਮਲਤਾ ਵਾਲੀ ਮਤਿ ਸੁਮਤਿ ਪਲਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[1]

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਤਿ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਨਾਲ ਇਕ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਲਾ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਨਵ-ਘੜੇ ਰੂਪ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ "ਘੜੀਐ" ਦੇ ਅਰਥ ਵੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ, "ਮਤਿ"ਦੇ ਘੱਟ । ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭੀ "ਮਤਿ ਉਚੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ"[2] ਲਿਖ ਕੇ "ਘੜੀਐ" ਦੇ ਹੀ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ, "ਮਤਿ" ਦੇ ਨਹੀਂ। ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ ਟੀਕਾ ਵਿਚ ਵੀ 'ਮਤ' ਹੀ ਰਹਿਣ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।

ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਤਿੰਨ ਹੋਰ ਥਾਂ 'ਮਤਿ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

(ੳ) ਮਤਿ ਵਿਚਿ ਰਤਨ ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਿਕ ਜੇ ਇਕ ਗੁਰ ਕੀ ਸਿਖ ਸੁਣੀ।[3]

(ਅ) ਭਰੀਐ ਮਤਿ ਪਾਪਾ ਕੈ ਸੰਗਿ ।[4]

(ੲ) ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ ।[5]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ 'ਮਤਿ' ਗਿਆਤ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ, ਗਿਆਤ ਨਹੀਂ। ਆਮ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇੱਥੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਬੁੱਧੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਤਿ ਦੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਹੈ:-

(ੳ) ਜਹ ਕਰਣੀ ਤਹ ਪੂਰੀ ਮਤਿ ।[6]

(ਅ) ਦਰਸਨੁ ਦੇਖਿ ਭਈ ਮਤਿ ਪੂਰੀ।[7]

(ੲ) ਮਤਿ ਵਿਚ ਮਰਣੁ ਜੀਵਣੁ ਹੋਰ ਕੈਸਾ ਜਾ ਜੀਵਾ ਤਾਂ ਜੁਗਤਿ ਨਾਹੀ।[8]

(ਸ) ਮਨਮੁਖ ਕੀ ਮਤਿ ਕੂੜਿ ਵਿਆਪੀ ।[9]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਮਤਿ' ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਹਨ ਸਿੱਖਿਆ, ਉਪਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਰਾਏ:-

(ੳ) ਪੂਰੇ ਗੁਰ ਤੇ ਇਹ ਮਤਿ ਪਾਈ।[10]

(ਅ) ਗੁਰ ਕੀ ਮਤਿ ਜੀਇ ਆਈ ਕਾਰਿ।[11]

---

1. ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ.30.
2. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ.154.
3. ਜਪੁਜੀ, 6.2.
4. ਓਹੀ-20-5.
5. ਓਹੀ- 38-2.
6. ਸਿਰੀ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.25.
7. ਗਉੜੀ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.204.
8. ਆਸਾ1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.354.
9. ਆਸਾ1, ਆ.ਗ੍ਰੰ. ਪੰ.356.
10. ਗਉੜੀ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.22.
11. ਗਉੜੀ1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.220.

(ਏ) ਗੁਰ ਕੀ ਮਤਿ ਤੂੰ ਲੇਹਿ ਇਆਨੇ।[1]

(ਸ) ਅਨ ਕਉ ਮਤੀ ਦੇ ਚਲਹਿ ਮਾਇਆ ਕਾ ਵਾਪਾਰੁ ।[2]

'ਮਤਿ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਹੋਰ ਕਈ ਅਰਥ ਜੋ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। 'ਮਤਿ' ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਵੀ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਕਰਣ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ।

ਜੇ 'ਮਤਿ' ਦੇ ਅਰਥ 'ਬੁੱਧੀ' ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂ "ਬੁਧਿ" ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਨਾ ਔਖਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਮਤਿ' ਤੇ'ਬੁਧਿ' ਦੋਵੇਂ ਲਿਖੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਅਵੱਸ਼ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਰਥ-ਭੇਦ ਕਰਦੇ ਹੋਣਗੇ। 'ਮਤਿ' ਦੀ ਟੀਕਾ 'ਸਮਝ', 'ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ' ਜਾਂ 'Understanding' ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਨੂੰ 'ਬੁਧਿ' ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਮਝ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਬਾਹਰੋਂ ਆਏ ਮਸਾਲੇ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕਣਾ।ਬੁੱਧੀ ਅੱਗੋਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਨਿਸਚਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਜਾਂ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਦੀ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਬੁਧਿ' ਨੂੰ 'ਸਮਝ' ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਵਾਸਤੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਸਿਆਣਪ' ਭੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਡਾ.ਟਰੰਪ ਨੇ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ 'Intelligence'ਦੀ ਥਾਂ intellect ਲਿਖਦੇ ਤਾਂ ਉਹ ਭੀ ਸਮਝ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦੇ । ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਬੁਧਿ' ਲਈ wisdom ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਸਿਆਣਪ ਸਮਝ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ।[3] ਸਮਝ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇੰਦ੍ਰੀਆਵੀ ਗਿਆਨ ਹੈ,[4] ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਉਸ ਦੀਆਂ

---

1. ਗਉੜੀ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.288.
2. ਸਿਰੀ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ., 56.
3. Dictionary of Philosophy (Ed.Dagobert D.Runes,1960) p.147, Intelligence is more inclusive than intellect which is primarily conceptual.
4. Ibid., Intellect is an immaterial faculty of the soul, that is, its operations are performed without a bodily organ, though they depend on the body and its senses for the material from which they receive their first impulse.Nothing is in the intellect that has not been previously in the senses. The impressions received by the external senses are synthesized by the internal sensus communis which forms an image or phantasm ;the phantasm is presented to the intellect by imagination,memory and the vis cognitative co-operating.The internal senses are conceived as being bound to organic functions of the brain.

ਅਪਣਾਈਆਂ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਅਸੂਲ।[1] 'ਬੁਧਿ' ਦੇ ਜੋ ਅਰਥ ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਤੇ ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕੀਤੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਣੈ ਠੀਕ-ਗ਼ਲਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਅੰਸ਼ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਹੈ:-

(ੳ) "ਮਨ ਦੀ ਉਹ ਗਯਾਤ ਜੋ ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਵਿਤ੍ਰੇਕ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਨਿਰਣੈ ਕਰਕੇ ਨਿਸਚੇ ਵਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[2]

(ਅ) "ਸਤ ਅਸੱਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ।"[3]

ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ 'ਬੁਧਿ' ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ Discrimination[4] ਜਾਂ Reason[5] ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਹਨ ਪਰ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ intellect[6] ਜਾਂ Understanding[7] ਵਿਚ ਉਲਥਾਉਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਸ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੇਠਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਸਮਝ'[8] ਤੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ Reasoning faculties[9] ਲਿਖਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ 'ਸਮਝ' ਨੂੰ 'ਮਤਿ' ਲਈ ਵਰਤਣਾ ਵਧੇਰੇ ਠੀਕ ਹੈ। ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਇਕ ਥਾਂ 'ਬੁਧਿ' ਨੂੰ intelligence ਤੇ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ wisdom ਦੱਸਦੇ ਹਨ।[10] ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਅਰਥ 'ਬੁਧਿ' ਲਈ ਹੀ ਵਰਤਣੇ ਉਚਿਤ ਹਨ।

'ਸੁਰਤਿ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਬਾਕੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਨਗੀ ਘੱਟ ਹੈ। ਡਾ. ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ:-

"ਸੁਰਤਿ ਧਿਆਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅੰਕੁਰ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ।"[11]

6666

1. Rajeswarananda, Dawn of Wisdom(1964), p.72, Intellect without moral principle produces no permanent progress in the pilgimage of life... Mere intellect has no power, but to its action has power in the application and assimilation of Truth.

2. ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.56.
3. ਜੋਧ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.65.

4. D. Greenlees(Tr), p.259.
5. Khushwant Singh(Tr), p.22.

6. (a)Chella Ram(Tr), p.67(b) Narain Singh(Tr), p.207.

7. Sohan Singh(Tr), p.98.

8. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ(ਟੀ)ਪੰ.

9. Teja Singh, (Tr), p.39.
10. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ. 324.

11. ਜੋਧ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ. 66.

ਸੁ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ cognition ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਜੋ ਧਿਆਨ(attention) ਤੋਂ ਬਹੁਤਾ ਦੂਰ ਨਹੀਂ।[1] Attention ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੈ—ਕਿਸੇ ਸੀਮਿਤ ਖੇਤਰ ਉੱਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨਾ।[2] ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਜਾਗੇ।[3] ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਸੁਰਤਿ 'ਲਈ concentration ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਉਹ ਭੀ ਧਿਆਨ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹਨ।[4] ਕਈਆਂ ਨੇ ਇਸ ਲਈ ਨਿਰਾ [illegible] ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਭੀ ਇਸੇ ਪਾਸੇ ਹਨ।[5] ਪੰਡਿਤ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ ਨੇ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਟੀਕਾ "ਜੀਵਾਂ ਦੀ(ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ)ਚੇਤਨਾ" ਕਹਿ ਕੇ ਕੀਤੀ ਹੈ।[6] ਖਵਾਜਾ ਦਿਲ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ 'ਹੋਸ਼' ਕਹਿ ਕੇ।[7] ਇਹ ਸਭ ਅਰਥ ਧਿਆਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਜੋ ਪੰਜਵੀਂ ਤੇ ਛੇਵੀਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਵਰਤੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ, ਜੋ ਮੰਨੇ ਵਾਲੀਆਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੀ ਹੈ, ਦੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਲਗ ਪਗ ਦੋਹਰਾ ਹੀ ਹਨ:-

(ੳ) ਮੰਨੇ ਕੀ ਗਤਿ ਕਹੀ ਨ ਜਾਇ।
ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ। (ਪਉੜੀ 12)

(ਅ) ਤਾ ਕੀਆ ਗਲਾ ਕਥੀਆ ਨ ਜਾਹਿ ।
ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ। (ਪਉੜੀ 36)

ਕੀ ਇਹ ਦੋਹਰਾ ਇਤਫਾਕੀਆ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੋਹਰਾ ਵੱਲ ਬਹੁਤਾ ਗਹੁ ਨਾ ਕਰਦੇ ਜੇ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਅਗਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਭੀ ਮੰਨੇ ਦੀ ਅਗਲੀ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਾ ਖਾਂਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ:-

(ੳ) ਮੰਨੇ ਸੁਰਤਿ ਹੋਵੈ ਮਨਿ ਬੁਧਿ
ਮੰਨੇ ਸਗਲ ਭਵਨ ਕੀ ਸੁਧਿ। (ਪਉੜੀ 13)

---

1. Sohan Singh(Tr), p.96.
2. Dictiønary of Philosophy, p.27, Attention: The concentration of the mind upon selective portions of the filed of consciousness, thereby conferring upon the selected items, a peculiar viwidness and clarity of
3. Ibid, p.148, Interest: The characteristic attitude of the mind toward any object which attracts and absorbs its attention.
4. Chella Ram (Tr.) p.67.
5. (a) Khushwant Singh(Tr), p.22. (b) Narain Singh(Tr), p.207.
6. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦਾਖਾ(ਟੀ), ਪੰ....
7. ਦਿਲ ਮੁਹੰਮਦ(ਉਰਦੂ ਟੀ), ਪੰ. 69.

(ਅ) ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨਿ ਬੁਧਿ।

ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ। (ਪਉੜੀ 36)

ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਇਤਫਾਕੀਆ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਜੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਦੋਬਾਰਾ ਦੁਹਰਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੰਨੇ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਪਉੜੀਆਂ ਤੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਕੋਈ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਲਭੱਣ ਨਾਲ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਉਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਰੋਸ਼ਨੀ ਪੈ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਮੰਨੇ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਨਾਮ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੀ ਜੋ ਸੂਚੀ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਸਾਧਕ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਅੱਗੇ ਵਧ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ 'ਪੰਚ' ਨੂੰ ਮੰਨੇ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ ਨਾਮ-ਅਭਿਆਸੀ ਨਾਲੋਂ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸੱਥਾ ਦਾ ਸਾਧਕ ਗਿਣਦੇ ਹਨ ਉਹ ਭੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਅਭਿਆਸੀ ਕਾਫੀ ਉੱਚੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਹੈ। ਕਮ ਅਜ਼ ਕਮ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ "ਸੁਣਿਐ" ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ "ਭਗਤਾਂ" ਨਾਲੋਂ ਉਚੇਰਾ ਕ਼ਰਾਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਭੀ ਮੰਨੇ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਾਲਾ ਨਾਮ-ਅਭਿਆਸੀ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਹੈ। ਅਸੀ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਭੀ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਕਾਫ਼ੀ ਉੱਚੀ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸੱਥਾ ਦਾ ਮਾਲਕ ਗਿਣਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਉੱਚੀ ਅਵਸੱਥਾ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਨ, ਬੁੱਧੀ ਆਦਿਕ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਜਿਹੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਉਸ ਦਾ ਸੋਚਣ ਦਾ ਢੰਗ, ਮਹਿਸੂਸਣ ਦਾ ਢੰਗ, ਨਿਰਣੈ ਕਰਨ ਦਾ ਢੰਗ ਤੇ ਇਰਾਦੇ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਢੰਗ ਨਿਵੇਕਲਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਗਿਆਤ ਦੇ ਅੰਗ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਘੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ "ਘੜੀਐ" ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਆਇਆ, ਕੇਵਲ ਗਿਆਤ ਦੇ [illegible] ਅੰਗ ਆਏ ਹਨ- ਸੁਰਤਿ, ਮਨਿ, ਬੁਧਿ, ਸੁਧਿ। ਦੋਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਤੋਂ ਜੇ ਅਸੀ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢੀਏ ਕਿ ਮੰਨੇ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਾਲੇ ਨਾਮ-ਅਭਿਆਸੀ ਦੇ ਭੀ ਇਹ ਅੰਗ ਨਵੇਂ ਘੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਬਣਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।

ਮੰਨੇ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਾਲੇ ਅਭਿਆਸੀ ਦੇ ਗਿਆਤ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਘਾੜਤ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਉਸ ਦੇ ਨਾਮ ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਫਲ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਚਾਰ ਵਾਰੀ ਗੱਲ ਦੁਹਰਾਈ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਭ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨਾਮ ਦਾ ਸਦਕਾ ਹਨ:-

ਐਸਾ ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨੁ ਹੋਇ॥

ਜੇ ਕੋ ਮੰਨਿ ਜਾਣੈ ਮਨਿ ਕੋਇ॥ (ਪਉੜੀ 12,13,14,15 ਦਾ ਅੰਤ)

ਇਸ ਤੋਂ ਅਸੀ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੋਮਾ ਉਸ ਦਾ ਨਾਮ ਅਭਿਆਸ ਹੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਭ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਦਰਜਿਆਂ ਉਤੇ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਮੰਨ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ਕ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅੰਧਕਾਰ ਦੀ ਦੀਰਘਤਾ ਦੇ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦੀ ਸੁਰਤ ਨਾਮ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਜੁੜਦੀ ਪਰ ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਅਸਥਾਈ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਉਪ੍ਰੰਤ ਨਾਮ ਦਾ ਵਹਾ ਫੇਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁੜ ਜਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਗਿਆਤ ਦੇ ਅੰਗ ਸੁੰਦਰ ਘੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ 'ਸੁਧਿ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੋਈ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਭੀ ਕੁਝ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੰਨੈ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਨਾਮ-ਅਭਿਆਸੀ ਨੂੰ "ਸਗਲ ਭਵਣ ਕੀ ਸੁਧਿ" ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਥਾਵਾਂ ਦੀ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਸੁਧਿ? ਨਿਸਚੇ ਇਹ ਸੁਧਿ ਜਾਂ ਸੋਝੀ ਉਹੋ ਜਿਹੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ ਭੌਤਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਤੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ। ਇਹ "ਸੁਧਿ" ਆਤਮਿਕ ਰੰਗਤ ਵਾਲੀ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਸੀ ਇਸ ਦੀ ਰੰਗਤ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਿਣੀ ਹਾਂ:-

"ਸਾਰੇ ਭਵਨਾਂ ਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸੋਝੀ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ(ਕਿ ਹਰ ਥਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਵਿਆਪਕ ਹੈ)।"[1]

ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਦੇ ਵਿਵੇਚਣ ਤੋਂ ਭੀ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਛੇਵੇਂ ਤਬਕ ਵਿਚ ਜੀਵ ਨੂੰ ਜਦ ਮਨ ਦਾ ਪੂਰਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਹਰ ਥਾਂ ਅਤੇ ਹਰ ਵਸਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਿਸਦਾ ਹੈ।"[2] ਬਾਬਾ ਜੀ ਇਹ ਭੀ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਜੀਵਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਮਨ ਸਮਝਣ ਕਰਕੇ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਹਰ ਥਾਂ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।"[3] ਅਸੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਸਾਧਕ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਦੈਵੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਹਾਜ਼ਰੀ ਬਾਹਰ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਅੰਦਰ ਮਨ ਰੂਪੀ ਪੜਦਾ ਹਾਲੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਇਹ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ ਉਤੇ ਹੀ ਦੂਰ ਹੋਇਆ ਸੀ , ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਫੇਰ ਛਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਥਾਈ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੀ ਦੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਸੀ ਅਸਥਾਈ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਖੰਡ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਤੇ

---

1. ਟੀ,ਪੰ. 78.
2. ਦੇਖੋ ਪਿੱਛੇ।ਪੰ. ..81.
3. ਦੇਖੋ ਪਿੱਛੇ, ਪੰ...81

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਸੰਜੋਗ ਦਾ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਤੇ ਵਿਜੋਗ ਦੋਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਰੰਸ਼ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ 'ਸੁਧਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਜੇ ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਥਾਂ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਵਿਆਖਿਆ ਅਸੀ ਅੱਗੇ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ 'ਸੁਰਤਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸਰਮ- ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਸਹੀ ਪਰਯੋਜਨ ਦਿਸ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਧਿਆਨ' ਵਾਲਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਵਾਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਧਿਆਨ ਦੀ ਪਕਿਆਈ ਦਾ ਮੁੱਢ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਿਮਰਨ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਧਿਆਨ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਰੂਪ ਅਸੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਇਕਾਗਰ ਕਰਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਆਪਣੇ ਡੂੰਘੇ ਭੇਤ ਉਸ ਅੱਗੇ ਖੋਹਲਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਵਿਚਾਰਦਾ ਭੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਅਸਲ ਲਾਭ ਤਦ ਹੀ ਹੈ ਜੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੇ ਭਾਵਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਕੇ, ਵਿਚਾਰ ਕੇ, ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਏ। ਪਰ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਮਝ 'ਮਤਿ' ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ। "ਮਤਿ" ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ "ਸਮਝ" ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਵਾਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।[1] ਜੇ 'ਸੁਰਤਿ' ਦੇ ਅਰਥ "ਧਿਆਨ" ਲਾਈਏ ਤੇ 'ਮਤਿ' ਦੇ "ਸਮਝ" ਜਾਂ "ਵਿਚਾਰ" ਤਾਂ ਕੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਜੋੜਨ ਵੇਲੇ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ? ਜੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹੋ ਕੰਮ 'ਮਤਿ' ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤਦ 'ਸੁਰਤਿ' ਤੇ 'ਮਤਿ' ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਫਰਕ ਕੀ ਹੈ? ਸਾਡਾ ਉੱਤਰ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਸਾਧਕ ਪਹਿਲੇ ਪਹਿਲ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਸ਼ੁਧ ਪਾਠ ਹੈ। ਪਾਠ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਉਚਾਰਣ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਅਭਿਆਸੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਖਰਾਂ ਤੇ ਲਗਾਂ ਮਾਤਰਾਂ ਤੋਂ ਭੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨ ਹੋਵੇ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਪਾਠ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਹਰੇਕ ਲਫ਼ਜ਼ ਦਾ ਸਰੂਪ ਉਸ ਦੇ ਧਿਆਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣਾ ਚਾਹੀਏ।

---

[1] Paul Duessen, op.cit., p.233, The same question moreover...forms also the starting point of a text so old as chad.6.1.2:-"Have you then sought for the instruction according to which (even) the unheard becomes (already) heard, the uncomprehended comprehended, the unknown known?"The expression "srutam", "matam", "vijnatam" recurring here already in the same form suggest a dependence of this passage on Brih.2.4.5.

ਇਥੋਂ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ matam (ਮਤਿ) ਦੇ ਅਰਥ comprehension (ਸਮਝ) ਹਨ। ਇਥੇ ਇਹ ਅਰਥ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਾਲੀ 'ਸਮਝ' ਉੱਤੇ ਢੁਕਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਜਦ ਸਾਧਕ ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਜੁੱਟ ਦਾ ਜਾਪ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰ ਦਰਜਾ-ਬਦਰਜਾ ਡੂੰਘੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ 'ਸਮਝ' ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਜੇ ਉਹ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਆਪਣੀ ਕਲਪਣਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਹ ੧ ਨੂੰ ਲਿਆਵੇਗਾ; ਇਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਲ ਉਹ , ਆਪਣੀ ਮਤਿ ਰਾਹੀਂ , ਹਾਲੇ ਬਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਲਿਜਾਵੇਗਾ। ਫੇਰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਪਹਿਲੇ ੴ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਅੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵੇਖੇਗਾ ਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚਾਰੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਅਰਥ ਧਿਆਨ ਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇ ਅਰਥ ਕਲਪਣਾ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।[1] ਇਹ ਕਲਪਣਾ ਬੇਮੁਹਾਰੀ ਖਿਆਲ ਉਡਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਜੰਮਾਉਣ ਲਈ ਭੀ ਖਾਸਾ ਤਰੱਦਦ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੀ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਆਪਣੇ ਚੰਚਲ ਸੁਭਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਬਾਰ ਬਾਰ ਖਿੰਡਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਲੋਂ ਰੋਕ ਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੋੜਨ ਲਈ ਬੁੱਧੀ ਕੰਮ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਦੂਹਰਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਬੁੱਧੀ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤਮ ਹਨ। ਬੁੱਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰ ਕੇ ਚੋਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਅਸੀ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਚੋਣਾਂ ਕਰਨੀਆਂ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਕੰਮ ਇਰਾਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਹਰਕਤ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ। ਜਦ ਇਹ ਚੋਣ ਹੋ ਗਈ ਕਿ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਗੁਰਬਾਣੀ ਉਤੇ ਜੋੜਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਇਸ ਚੋਣ ਉਤੇ ਅਮਲ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਮੁੜ ਮੁੜ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਉਤੇ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਬਿਨਾਂ ਧਿਆਨ ਖਿੰਡਣੋਂ ਵਰਜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਧਿਆਨ ਤਾਂ ਘੋੜੇ ਦੀ ਵਾਗ ਹੈ। ਵਾਗ ਇਕ ਪਾਸੇ ਖਿੱਚੀ ਜਾਏ ਤਾਂ ਘੋੜੇ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਧਰ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਚਲਣਾ ਤਾਂ ਘੋੜੇ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਰਾਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਘੋੜੇ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਇਉਂ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਜੋੜਨਾ,[1] ਮਤਿ

---

1. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ 'ਧਿਆਨ' ਦੇ ਅਰਥ ਕਲਪਣਾ ਹੈ:-

ਬਾਬਾ ਪੈਧਾ ਸਚਖੰਡ ਨਉ ਨਿਧਿ ਨਾਮ ਗਰੀਬੀ ਪਾਈ।

ਬਾਬਾ ਦੇਖੈ ਧਿਆਨ ਧਰਿ ਜਲਤੀ ਸਭ ਪ੍ਰਿਥਮੀ ਦਿਸ ਆਈ।

ਬਾਝਹੁ ਗੁਰੂ ਗੁਬਾਰ ਹੈ ਹੈ ਹੈ ਕਰਦੀ ਸੁਣੀ ਲੁਕਾਈ। (ਵਾਰ 1,24. 4-6)

ਬਾਬੇ ਨੇ ਨਾ ਸਰੀਰਿਕ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਿਥਮੀ ਦੀ ਅੱਗ ਦੇਖੀ, ਨਾ ਸਰੀਰਿਕ ਕੰਨਾਂ ਨਾਲ ਲੁਕਾਈ ਦੀ ਹੈ ਹੈ ਸੁਣੀ, ਦੋਵੇਂ ਕੰਮ ਕਲਪਣਾ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੇ।

2. ਨਾਇ ਮੰਨਿਐ ਸੁਰਤਿ ਉਪਜੈ ਨਾਮੇ ਮਤਿ ਹੋਈ।(; ਸਾਰੰਗ,4,ਆ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ.1242) ।

ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ, ਭਾਵਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ,[1] ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵੱਲ ਸੁਰਤਿ ਤੇ ਮਤਿ ਜੋੜਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਤੇ ਇਸ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਾਉਣ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ। ਇਹ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਇਰਾਦੇ ਬਣਾਉਣੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਗ ਹੈ।

ਸਾਧਕ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਆਤ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਵੇਲੇ ਭੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਭੀ। ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਸਫਲਤਾ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। "ਮੰਨੈ" ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ " ਜੇ ਕੋ ਮੰਨਿ ਜਾਣੈ ਮਨਿ ਕੋਇ" ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਭੀ ਇਸ ਸਫਲਤਾ ਵੱਲ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਅਨੁਪਮ ਘਾੜਤ ਅਜਿਹੀ ਸਫਲਤਾ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਦੇ ਅਭਿਆਸੀ ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਮਾਰਗ ਦੇ ਪੰਜਵੇਂ, ਛੇਵੇਂ ਤੇ ਸਤਵੇਂ ਅੰਗਾਂ, "ਪ੍ਰਤਿਆਹਾਰ", "ਧਾਰਨਾ" ਤੇ "ਧਿਆਨ" ਵਿਚ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਿਖਲਾਈ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਕਿਸੇ ਮੰਤਰ ਉਤੇ ਬਿਰਤੀ ਇਕਾਗਰ ਕਰਕੇ, ਚਾਹੇ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਉਤੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਨ ਭਾਉਂਦੀ ਵਸਤ ਜਾਂ ਆਵਾਜ਼ ਉਤੇ ਮਨ ਜੋੜ ਕੇ। ਜਦ ਇਕਾਗਰਤਾ ਸੰਪੂਰਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸੁੱਤੇ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

---

1. ਅਸੀ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਐਤਰੇਅ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ (deliberation) ਦੇ ਅਰਥ ਭੀ ਦਿਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਨਿਆਏ ਵੈਸ਼ੇਸਖ ਨੇ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਭੀ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਤੇ ਮਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਸ ਦੂਹਰੇ ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਮਤਿ' ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਇੰਦ੍ਰੀਆਈ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਸਾਧਾਰਣ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੋਮਾ ਬਾਹਰਲੇ ਜਗਤ ਤੋਂ ਆਏ ਇੰਦ੍ਰੀਆਈ ਸੁਨੇਹੇ ਭੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਸਕਾਰ ਭੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਜੈਨ ਦਰਸ਼ਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਹੀ ਇੰਦ੍ਰੀਆਈ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਮਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਦੀ ਪੁਸਤਕ "ਸਿੱਧ ਸਿੱਧਾਂਤ ਪੱਧਤੀ" ਵਿਚ ਭੀ 'ਮਤਿ' ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਐਤਰੇਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਨੇ ਮਤਿ ਨੂੰ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਅਰਥ ਦਿਤੇ ਹਨ ਉਸ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਇੰਦ੍ਰੀਆਈ ਤੇ ਸੰਸਕਾਰੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਪ੍ਰੰਤ ਉਸ ਉਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਭੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਪਿੱਛੋਂ ਜਾ ਕੇ 'ਮਤਿ' ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਬਣ ਗਈ। ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਨੇ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ 'ਚਿੱਤ' ਦਾ ਇਕ ਭਾਗ ਗਿਣਿਆ ਹੈ ਤੇ "ਚੇਤਨਯ" ਨੂੰ ਚਿੱਤ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਵਰਤੋਂ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ 'ਮਤਿ' ਨੂੰ 'ਚਿੱਤ' ਤੇ "ਚੇਤਨਯ" ~~ਨੂੰ ਚਿੱਤ~~ ਦੋਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਸੌਂਪਿਆ ਗਿਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਦੀ ਪੁਸਤਕ "ਸਿੱਧ ਸਿੱਧਾਂਤ ਪੱਧਤੀ " ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਇਹ ਹੈ:-

A.K.Bannerjee, Philosophy of Gorakhnath, pp.142-43.

ਅਸੀ ਨਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ "ਸੁਰਤਿ" ,"ਮਤਿ" ਤੇ"ਬੁਧਿ"ਦੇ ਅਰਥ ਉਪਰ ਵਿਚਾਰੇ ਹਨ "ਮਨਿ"ਦੇ ਨਹੀਂ । ਇਸੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਅਸੀ ਕਿਸੇ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਸ ਨੂੰ "ਮਨੀਖਾ" ਸਮਝ ਕੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਲਿੰਗ ਕਹਿਣਾ ਸਾਨੂੰ ਜਚਦਾ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ, ਜਾਂ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ, ਕਿਸੇ ਪਾਸਿਉਂ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਨਾ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸੋਮੇ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ " ਮਨਿ" ਦੇ ਅਰਥ"ਮਨ ਵਿਚ" ਕਰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਨ ਨੂੰ ਪੁਲਿੰਗ ਤੇ "ਸਿਆਣੀ"(f) ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਕੀ ਬਣਾ ਕੇ ਵਿਆਕਰਣ ਨਾਲ ਹੀ ਨਿਆਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਮਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਭੀ ਬਹੁਤ ਸਾਦੀ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। 'ਮਨਿ' ਨੂੰ 'ਮਨ ਵਿਚ' ਅਰਥ ਦੇਣ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਵਿਚ ਕੀ ਕੀ ਹੈ? ਸਾਡਾ ਉੱਤਰ ਹੈ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ ਤੇ ਬੁਧਿ। ਇਸ ਹਿਸਾਬ ~~ਨਾਲ~~ ਮਨ ਸਮੁੱਚੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦਾ ਅਰਥ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਮਨ ਨੂੰ ਏਡੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ।[1] ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਮਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥ ਹੀ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ:-

(ੳ) ਤਨ ਮਹਿ ਮਨੂਆ ਮਨ ਮਹਿ ਸਾਚਾ।
ਸੋ ਸਾਚਾ ਮਿਲਿ ਸਾਚੇ ਰਾਤਾ ।[2]

(ਅ) ਤਿਥੈ ਭਗਤ ਵਸਹਿ ਕੇ ਲੋਅ।
ਕਰਹਿ ਅਨੰਦੁ ਸਚਾ ਮਨਿ ਸੋਇ।[3]

(ੲ) ਨ ਓਹਿ ਮਰਹਿ ਨ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ।
ਜਿਨ ਕੈ ਰਾਮੁ ਵਸੈ ਮਨ ਮਾਹਿ।[4]

ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ ਤੇਬ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ" ਮੰਨੈ ਸੁਰਤਿ ਹੋਵੈ ਮਨਿ ਬੁਧਿ" ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਕੀਤੇ ਹਨ:-

"ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ ਲਗਨ ਲਗ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਉੱਚੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਜਾਗ੍ਰਤ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[5]

---

1. Paul Deussen,op.cit., p.264, Manas in Shankar's view is the sole internal organ. Buddhi, ahankar and chittam which are treated as separate organs by the Sankhya and Yoga are with him merely functions of manas (Sutram.2.4.6,2.3.22).

2. ਧਨਾਸਰੀ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ.686.
3. ਜਪੁਜੀ, 37.9-10.
4. ਜਪੁਜੀ ,37.7-8.
5. ਪੰਨਾ 78.

ਇਥੇ ਸਾਨੂੰ 'ਮਨਿ' ਦੇ ਅਰਥ"ਮਨ ਵਿਚ" ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਠੀਕ ਲਗਦਾ ਹੈ ਪਰ'ਮਨਿ ਬੁਧਿ' ਦਾ "ਮਨ ਵਿਚ ਜਾਗ੍ਰਤ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ" ਜਚਦਾ ਨਹੀਂ। ਖੈਰ, ਇਸ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਸਾਡੇ ਹੱਥਲੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਭਾਗ ਨਹੀਂ। ਅਸੀ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ 'ਮਨਿ ਬੁਧਿ' ਦੇ ਅਰਥ"ਮਨ ਵਿਚ ਬੁਧਿ " ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤੇ "ਮਨਿ " ਨੂੰ ਦੇਹਰੀ ਦੀਪਕ ਮੰਨ ਕੇ "ਸੁਰਤਿ" ਤੇ "ਮਤਿ" ਨੂੰ ਭੀ ਇਸ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਗਿਣਦੇ ਹਾਂ। ਜੇ 'ਮਨਿ' ਦੇ 'ਮਨ ਵਿਚ' ਅਰਥ ਸਹੀ ਹਨ ਤਾਂ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਬਾਕੀ ਦੇ ਗਿਆਤ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਤਾਂ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ, ਮਨ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਭਾਗਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸਮੂਹ ਹੈ।

'ਸੁਧਿ' ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ? ਜੇ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਆਤਮਾ ਦਾ ਭਾਗ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਕੋਈ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ? ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਉੱਤਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ।

ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸੁਧਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ"ਸਿਧਾਂ ਵਾਲੀ ਅਕਲ"[1] , ਜਿਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਉਹ 'ਸੁਧਿ' ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਉਪਰ ਨਹੀਂ ਲਿਜਾਂਦੇ, ਇਸੇ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗਿਣਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬੇ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕੀਤਾ ਹੈ[2] ਜਿਸ ਦਾ ਕੋਈ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸੋਝੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ **awareness, knowledge,consciousness,** ਆਦਿਕ। ਉਹ ਸਭ ਅਸਪਸ਼ਟ ਹਨ। ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਜ਼ਰਾ ਕੁ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹਨ - **reconstructed and perfected consciousness**[3] -ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗੁਣ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਤ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿਚ ਭੀ ਹੈ ਤੇ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਭੀ। ਜਦ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਆਤਮਾ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾ ਛੋਂਹਦੀ?

ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ 'ਸੁਧਿ' ਦੇ ਇਕ ਅਰਥ ਵਿਵੇਕ-ਸ਼ਕਤੀ ਕੀਤੇ ਹਨ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ- ਸੁਧਿ.ਦੇਖੋ ਸੁੱਧਿ। 2. ਸੁਧ. ਖਬਰ."ਮੰਨੈ ਸਗਲ ਭਵਨ ਕੀ ਸੁਧਿ"(ਜਪੁ) 3. ਵਿਵੇਕਸ਼ਕਤਿ"ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ।(ਜਪੁ)।[4]

ਸਾਂਖ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਤਮਿਕ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਹੈ ਪਰ ਵੇਦਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਉਰਲੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਕਿਹੜੇ ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਝੁਕਾਓ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਵੱਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤਦ 'ਸੁਧਿ' ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਹੀ ਹੈ।

1. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ. 1 54.
2. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.
3. **Sohan Singh(tr).p.99.**
4. ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼,ਪੰ. 160;

ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਨੇ ਸੁਧਿ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਤਿਭਾ" ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸ:ਖੁਸ਼ਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸੇ ਅਰਥ ਵਾਲਾ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ - **genius** ਇਸ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕਈ ਜਮਾਂਦਰੂ ਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਈਆਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਹੈ:-

The degree of Attention cultivated by a man is the degree of his capacity for intellectual work, As we have said, the "great"men of all walks of life have developed this faculty to a wonderful degree ,and many of them seem to get results,"intuitively"whereas in truth they obtain them by reason of their concentrated power of Attention,which enables them to see right into the centre of a subject or proposition and all around it, back and front,and all sides,in a space of time incredible to the man who has not cultivated this mighty power. Men who have devoted much attention to some special line of work or research, are able to act almost as if they possessed "second sight", providing the subject is within their favorite field of endeavour. Attention quickness every one of the faculties- the reasoning faculties - the senses- the deciding qualities - the analytical faculties and so on, each being given a "fine edge" by their use under a concentrated Attention."[1]

ਆਪਣੇ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਦੀਰਘ ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਕਰਕੇ , ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਨਾਲ, ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਜੋੜਨਾ ਬਹੁਤ ਕਠਨ ਕੰਮ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਰਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਪਰਫੁੱਲਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਵਿਗਿਆਨੀ, ਕਲਾਕਾਰ ,ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਹ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਣ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਤਿਭਾਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਗਿਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੇ ਯੋਗੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਣ ਤਾਂ ਉਹ ਰਿੱਧੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਬਣਦੇ ਹਨ।[2] ਜਿਥੋਂ ਤੱਕ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਉਹ ਭੀ ਇਕਾਗਰ ਤੇ ਦੀਰਘ ਧਿਆਨ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਉਹ ਭੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਤਰਾਂ ਡੂੰਘੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਧਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਸਤ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤਕ

---

1. **Ramacharka,Raja Yoga,p.108.**
2. **M.Eliade,op.cit., p.69,Although the senses are no longer directed towards external objects,their activity ceases, the intellect(citta) does not thereby lose its property of having sensory representations. When the chitta wishes to know an exterior object, it does not make use of a sensory activity ,it is able to know the object by its own powers. Being obtained directly by contemplation,this 'knowledge' is from the yogic point of view,more effective than normal knowledge "Then"Vyas writes,"the wisdom (prajna) of the yogin knows all things as they are (yoga-Bhasya,II,45).**

ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ 'ਹਾਂ' ਵਿਚ ਉੱਤਰ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਲਗਦੇ ਹਨ।
'ਸੁਧਿ' ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਇਹ ਹੈ:-

"ਸੁਧਿ ਯਾ ਸਿਧਿ ਉਹ ਬੁਧੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਰਣ ਕਾਰਜ ਜਾਣ ਕੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਅਪੜਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਿੱਧਾ ਹੀ ਸਚ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਗਯਾਤਵਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ "ਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਅੱਪੜੇ ਸਿੱਧ ਪੁਰਖਾਂ ਨੂੰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਯਾ ਇਹ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਤੇ ਗਯਾਨ ਵਾਲੀ ਬੁਧੀ। ਇਹ ਪਛਮੀ ਫਿਲਾਸਫਰਾਂ ਦੀ **Intuition** ਨਾਲ ਕੁਛ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਅਥਵਾ ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਰਿੱਤੰਭਰਾ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ –ਸਤਯ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨੇ ਵਾਲੀ ਬੁੱਧੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਦਾ ਲੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।"[1]

ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਸੁਧਿ' ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਰਿਤੰਭਰਾ ਤਤਵ ਪ੍ਰਗਯਾ ਇਸੇ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਹੈ।"[2]

ਪਰ ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਅਨੁਸਾਰ ਰਿਤੰਭਰਾ ਪ੍ਰਗਯਾ "ਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਅਪੜੇ ਸਿਧ-ਪੁਰਖਾਂ "ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਬੀਜ, ਸਾਲੰਬਨ ਜਾਂ ਸੰਪਰਗਿਆਤ ਸਮਾਧੀ ਦੇ ਚਾਰੇ ਭੇਦਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਉਹ ਸਿੱਧ ਅਪੜੇ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਨਿਰ-ਬੀਜ ਜਾਂ ਅਸੰਪਰਗਿਆਤ ਸਮਾਧੀ ਦੇ ਅਭਿਆਸੀ ਹੋਣ। ਉਂਜ ਰਿਤੰਭਰਾ ਪ੍ਰਗਿਆ 'ਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਤੋਂ' "ਨਿਰਬੀਜ ਸਮਾਧੀ" ਵੱਲ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸੂਚਨਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਤੇ ਸੱਚ ਵਿਚ ਵਿੱਥ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ।[3]

'ਸੁਧਿ' ਨੂੰ 'ਰਿਤੰਭਰਾ' ਦਰਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰਨ ਬਾਦ ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਸ ਨੂੰ 'ਬੁੱਧੀ' ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨਾ ਉਚਿੱਤ ਨਹੀਂ। ਮਨ, ਬੁੱਧੀ, ਚੇਤਨਾ ਆਦਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਣ ਲੇਖਕ ਬਰੀਕੀ ਵਿਚ ਜਾਏ ਬਗੈਰ ਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜੇ ਬਗੈਰ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸੁਧਿ ਨੂੰ ਕਈ

---

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.56, ਪੈਰ ਟਿੱਪਣੀ
2. ਓਹੀ-ਪੰਨਾ 18 (ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਟੀਕਾ ਵਿਚ)
3. **M.Eliade, op.cit., p.83, By realizing the four stages of Samparjanata, one obtains the "faculty of absolute knowledge" (rtambharaprajna), (yoga-sutras, 1.48). This is already an opening towards Samadhi "without seed", for absolute knowledge discovers the ontological completeness in which being and knowing are no longer separated.**

ਵਿਦਵਾਨ ਭੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਜਦ ਯੋਗ ਵਰਗੇ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਮਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ 'ਸੁਧਿ' ਨਹੀਂ। 'ਸੁਧਿ' ਨੂੰ 'ਰਿਤੰਭਰਾ' ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰਨ ਉਤੇ ਅਸੀ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਧ ਆਪਣੀ ਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ, ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ, ਪ੍ਰਾਣ, ਮਨ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹਾਲੇ ਉਹ ਆਤਮਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਾ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਨਿਰਬੀਜ਼ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਰਿਤੰਭਰਾ ਨੂੰ ਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਤੋਂ ਨਿਰਬੀਜ਼ ਸਮਾਧੀ ਵਲ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਕਹਿਣਾ ਬਹੁਤ ਸੁੰਦਰ ਅਲੰਕਾਰ ਵਰਤਣਾ ਹੈ। ਅਸੀ ਭੀ ~~ਸੁਧਿ~~ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਅੰਤ ਨੂੰ) ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਲ ਖੁਲ੍ਹਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਤਦੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਸੁਧਿ' ਨੂੰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਖੀਰ ਉਤੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਤੁੱਛਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਇਸ ਤੋਂ ਜਿੰਨਾ ਬਾਹਰ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਉਨਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਮਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਗਈ ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਭੀ ਗਈ। ਮਨ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹਉਮੈ ਹੈ। ਹੁਣ ਸਾਧਕ ਦੀ ਹਉਮੈ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਤਲੀ ਪੈ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਪਰ ਕੁਝ ਲੇਸ ਅਜੇ ਭੀ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਜਦ ਤਕ ਇਹ ਭੀ ਨਾ ਨਿਕਲੇ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੂਰਜ ਪੂਰੇ ਜਲੌ ਵਿਚ ਉਦੈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸੁੰਦਰ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ। ਅੰਦਰ ਹਾਲੇ ਮਨ ਦੀ ਲੇਸ ਨੇ ਮੱਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਲੇਸ ਸਾਧਕ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਇਕ ਪੜਦਾ, ਇਕ ਬੁਰਕਾ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰ ਜਦ ਤਕ ਨਿਰੰਕਾਰ ਆਪਣੀ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਪੜਦਾ ਦੂਰ ਨਾ ਕਰੇ ਸਾਧਕ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ, ਅਥਵਾ ਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਜਾਂ ਨਿਰਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਦਾਖਿਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਆਪਣੇ ਜਤਨਾਂ ਨਾਲ ਹਉਮੈ ਪਤਲੀ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਮੁਕਾਈ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਦਲੀਲ ਵਜੋਂ ਤਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਹਉਮੈ ਦੀ ਲੇਸ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨ ਦੀ ਭੀ ਬਾਕੀ ਹੈ ਤੇ ਜੇ ਮਨ ਦੀ ਬਾਕੀ ਹੈ ਤਾਂ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਭੀ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਪਰ ਰਿਤੰਭਰਾ ਨੂੰ ਫੇਰ ਭੀ ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਵਖਰਾ ਹੀ ਗਿਣਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਠੀਕ ਹੈ। ਇਹ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਇਕ ਪੁਲ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁਤ ਸੂਖਮ ਦਰਜਾ ਹੈ। ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਉਹ ਰਿਤੰਭਰਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੁੜਦੀਆਂ, ਨਾ 'ਸੁਧਿ' ਨਾਲ ਜੁੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਇਕ ਪਾਸੇ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਰਾਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ। ਰਿਤੰਭਰਾ ਚੇਤਨਾ ਤਕ ਅੱਪੜ ਚੁਕਾ ਸਿੱਧ ਏਕਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੰਨੇ ਨੇੜੇ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਭਿੰਨਤਾ ਜਾਂ ਚੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਗਿਣਨਾ ਵਾਜਿਬ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਆਪਣੀ

ਇਰਾਦਾ- ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਤੁੱਛਤਾ ਤੋਂ ਇੰਨਾ ਚੇਤਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਜਾਂ ਹਉਮੈ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਲੇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਜਿਹੜਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਹਉਮੈ ਦੇ ਨਿਗੂਣੇਪਣ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲਵੇ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਕੂੜੇ ਅਥਵਾ ਅਸਤਿ ਹੋਣ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰ ਲਵੇ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਉਤਾਵਲਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਤੇ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਹਉਮੈ ਪਾਰੋਂ ਇਕ ਡੂੰਘਾ ਵੈਰਾਗ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਿਨਾਂ ਉਹ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵੈਰਾਗ ਧਾਰਨ ਵੇਲੇ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਉਤੇ ਉਸ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਿਹਰ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੀ ਆਵੇਗੀ। ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਵੈਰਾਗ ਤੇ ਉਪਰਾਮਤਾ ਇਕ ਸ਼ੈਲੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਅੰਡਣੀ ਹੈ। ਖ਼ੈਰ ਪਾਉਣੀ, ਨਾ ਪਾਉਣੀ ਦੈਵੀ ਮਰਜ਼ੀ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਇਹ ਮਿਹਰ ਹੋ ਜਾਏ ਤੇ ਜਦੋਂ ਹੋ ਜਾਏ ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਯਾਤਰੀ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਹਿਲੋਂ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ, ਭਾਵੇਂ ਚਾਹੇ ਕਿੰਨੇ ਉੱਚੇ ਦਰਜੇ ਦੇ 'ਸਿਧ', 'ਸੁਰ' ਜਾਂ ਸਾਧਕ ਬਣ ਜਾਣ। 'ਸੁਰ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਅਤਿਅੰਤ ਪਵਿਤ੍ਰਤਾ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਜੇ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ 'ਸੁਰਾ' ਜਿਹਾ ਪਵਿਤ੍ਰ ਭੀ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਅਰਥਾਤ ਪੰਜ ਵਿਕਾਰਾਂ, ਹਉਮੈ ਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਇਨਸਾਨੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਸੀਮਾ ਤਕ ਨਿਕਲ ਆਵੇ, ਉਹ ਭੀ ਮਿਹਰ ਬਿਨਾਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਵੱਧ ਸਕਦਾ। "ਸੁਰਾ" ਤੇ "ਸਿਧਾ" ਵਰਗੀ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨੇ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਅਨੂਪਮ ਘਾੜਤ ਘੜ ਲਈ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਰੂਪ ਅਕੱਥ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਭੀ ਮਿਹਰ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਮੁੱਲ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਮਿਹਰ ਦਾ ਮੁੱਲ ਸ਼ੁਭ ਪਵਿਤ੍ਰਤਾਈਆਂ ਤੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣਾਂ ਵੱਧ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਦਾਤ ਹੈ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਸਾਰੰਸ਼ ਇਉਂ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ:-

(ੳ) ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪਾਂਧੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਰੁੱਝਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵੀ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਖੰਡ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਨਵੀਂ ਘਾੜਤ ਅਥਵਾ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੀ ਉਚੇਰੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਧਿਆਨ, ਭਾਵ, ਵਿਚਾਰ, ਇਰਾਦਾ, ਆਦਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਗ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਕੇਂਦਰ ਦੁਆਲੇ ਇਕਾਗਰ ਹੋ ਕੇ ਸੁੰਦਰ ਰੂਪ ਧਾਰਦੇ ਹਨ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ "ਰੂਪੁ" ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗਾਂ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਾਲ ਹੈ।

(ਅ) ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਉਹ ਭੀ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸੰਜੋਗ ਜਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਇੱਕਮਿਕਤਾ ਤਾਂ ਅਗਲੇ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਆਵੇਗੀ ਪਰ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਵਿਸਮਾਦ ਤੇ ਆਨੰਦ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁਣ ਵਿਜੋਗ ਭੀ ਵਾਰੀ ਵਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਨੰਦ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਨਾ ਦੈਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਜਾਂ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨੇ ਵਧੇਰੇ ਯੋਗ ਹਨ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਨਾ ਆਨੰਦ ਹਨ ਨਾ ਲੱਜਿਆ।

(ੲ) 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਉਦੱਮ ਜਾਂ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜੋੜਨਾ ਸਾਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਜਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਾਧਾਰਣ ਕਿਸਮ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਹੀਂ ਜੋ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ- ਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਇਕ ਉਚੇਰਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਉਦੱਮ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਨਿਮਰਤਾ, ਹਉਮੈ ਦੀ ਫਤਹਿ, ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਭੀ ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਭਾਗ ਸਮਝ ਕੇ ਵਿਚਾਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਆਤਮ-ਸ਼ੁੱਧੀ ਦੀ ਸਿਖਰ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਨਿਵਿਰਤੀ ਹੈ।

(ਸ) ਦੈਵੀ ਵਿਜੋਗ ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਹੈ, ਅੰਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ।

ਨੋਟ: ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਦੁੱਖ ਭੋਗਣ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਹਲ ਲਭੱਣ ਵਿਚ ਇਨਾ ਰੁਝਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਕਰਮਾਂ ਵੱਲ ਬਹੁਤਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਗੁਰੂ ਬਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦਾ ਬਾਬੇ ਬਕਾਲੇ ਵਿਚ ਇਕ ਭੋਰੇ ਅੰਦਰ ਬੈਠ ਕੇ ਕਈ ਸਾਲ ਤਪੱਸਿਆ ਭਰੀ ਭਗਤੀ ਕਰਨੀ ਸ਼ਾਇਦ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕਈ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ, ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੰਗਤ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਕਬੂਲਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਪੈਰੋਕਾਰ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਭੀ ਦਰਜੇ ਉਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਅਣਗਹਿਲੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਤੇ ਨਾ ਇਸ ਨੂੰ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.-.

ਕਰਮ - ਖੇਤ੍ਰ

ਕਰਮ-ਖੰਡ

'ਕਰਮ' ਦੇ ਕੋਸ਼ ਅਰਥ

(ੳ) ਸ਼ਬਦ ਕਲਪਦ੍ਰੁਮ—

1. ਕੰਮ(ਮਿਮਾਂਸਾਂ)
2. ਕੰਮ, ਸੱਤ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤੀਜਾ ਪਦਾਰਥ(ਨਯਾਯ)
3. ਮਜ਼ਦੂਰੀ, ਚਾਕਰੀ, ਠੇਕਾ, ਤਨਖਾਹ, ਕਰਮਕਾਰ(ਵੇਗਾਰ)
4. ਰੋਗ (ਹਾਰੀਤ ਰਿਸ਼ੀ)

(ਅ) ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ :-

ਕਰਮ. ਸੰ.ਕ੍ਰਮ.ਸੰਗਯਾ-ਡਿੰਘ.ਕਦਮ.ਡਗ.ਡੇਢ ਗਜ਼ ਪ੍ਰਮਾਣ .ਤਿੰਨ ਹਥ ਦੀ ਲੰਬਾਈ "ਪ੍ਰੇਮ ਪਿਰੰਮ ਕੈ ਗਨਉ ਏਕ ਕਰਿ ਕਰਮ"(ਚਉਬੋਲੇ ਮ:5)
2. ਸੰ. ਕਰਮ.ਕੰਮ.ਕਾਮ.ਜੋ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਵੇ ਸੋ ਕਰਮ. "ਕਰਮ ਕਰਤ ਹੋਵੈ ਨਿਹਕਰਮ ".(ਸੁਖਮਨੀ)
5. ਅਮਲ.ਕਰਣੀ "ਮਨਸਾ ਕਰਿ ਸਿਮਰੰਤੁ ਤੁਝੈ x x x ਬਾਚਾ ਕਰਿ ਸਿਮਰੰਤੁ ਤੁੱਝੈ x x x ਕਰਮ ਕਰਿ ਤੁਅ ਦਰਸ ਪਰਸ."(ਸਵੈਯੇਮ:4 ਕੇ)
6ਅ./ਉਦਾਰਤਾ । 7. ਕ੍ਰਿਪਾ.ਮਿਹਰਬਾਨੀ "ਨਾਨਕ ਰਾਖਿ ਲੇਹੁ ਆਪਨ ਕਰਿ ਕਰਮ" (ਸੁਖਮਨੀ)

(ੲ) ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼:-

ਕਰਮ(ਸੰ: 1.ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਕਰਮ)
1. ਜੋ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ , ਕੰਮ, ਕਾਰਜ ।
2. ਕਿਸਮਤ , ਭਾਗ ।
3. (ਅਰਬੀ) ਬਖਸ਼ਸ਼ ।

ਯਥਾ—'ਜਿਨ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰਮੁ ਤਿਨ ਕਾਰ'।

(ਸ) ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪਟਿਆਲਾ :-

ਕਰਮ, (ਸੰ.=ਕ੍ਰਮ=ਕੰਮ) ਪੁ. 1. ਕੰਮ-ਕਾਰਜ, ਧੰਧਾ, ਕੰਮਕਾਰ; 2. ਪੇਸ਼ਾ ; 3. ਫ਼ਰਜ਼, ਧਰਮ, ਡਿਊਟੀ, 4. ਮਿਹਨਤ; 5. ਕਰਮ ਦਾ ਫਲ, ਭਾਗ, ਕਿਸਮਤ, ਨਸੀਬ, ਪਰਾਲਬਧ; 6. ਸੰਸਕਾਰ ਆਦਿ ਰਸਮ; 7. ਜੋ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਵੇ ਸੋ ਕਰਮ, 8. ਵਿਆਕਰਣ ਵਿਚ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਜਿਸ ਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਫਲ ਠਹਿਰਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ 'ਮੋਹਨ ਨੇ ਰੋਟੀ ਖਾਧੀ' ਇਥੇ 'ਰੋਟੀ' ਕਰਮ ਹੈ; 9. ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕ ਦੇ ਛੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਜਿਸ ਦਾ ਲਛੱਣ ਇਉਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਜੋ ਦਰੱਵ ਵਿਚ ਹੋਵੇ ਗੁਣ ਨਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਸੰਜੋਗ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਅਪੇਖਿਆ ਰਹਿਣ ਕਾਰਣ ਹੋਵੇ ;

(ਹ) ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ ਭੰਡਾਰ,

ਕਰਮ, ਪੁ:- ਕੰਮ, ਕਾਰਜ, ਕਿਸਮਤ, ਨਸੀਬ, ਭਾਗ, ਦੋ ਕਦਮਾਂ ਜਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਵਿੱਥ। ਦਯਾ।।

(ਕ) ਹਿੰਦੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼:-

ਕਰਮ- ਪੁ, ਕੰਮ, ਭਾਗ, ਕਿਸਮਤ, ਪ੍ਰਾਲਬਧ, ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗ੍ਰੰਦ .

(ਖ) ਬ੍ਰਿਹਤ ਹਿੰਦੀ ਕੋਸ਼:-

ਕਰਮ -ਪੁ. ਕਰਮ, ਕਾਮ; ਕਰਮ ਫਲ; ਭਾਗਯ; ਪੁ.(ਅ.) ਕ੍ਰਿਪਾ, ਅਨੁਗ੍ਰਹ; ਉਦਾਰਤਾ, ਖਿਮਾ.

(ਗ) ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਬਦ-ਕੋਸ਼:-

ਕਰਮ-ਸੰਗਯਾ, ਪੁ. ਦੇ.(ਸੰ. ਕਰਮ) ਕਾਮ, ਭਾਗਯ, ਕਾਰਯ। ਯੌ (ਕਰਮ-ਭੋਗ) ਕਰਮ-ਭੋਗ। ਕੀਏ ਹੁਏ ਕਰਮੋਂ ਕਾ ਦੁਖਦ ਫਲ ।

<u>ਕਰਮ-ਖੰਡ</u>

1. ਕਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰੁ।
2. ਤਿਥੈ ਹੋਰੁ ਨ ਕੋਈ ਹੋਰੁ।
3. ਤਿਥੈ ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ।
4. ਤਿਨ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰ ।
5. ਤਿਥੈ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ ।
6. ਤਾ ਕੇ ਰੂਪ ਨ ਕਥਨੇ ਜਾਹਿ ।
7. ਨ ਓਹਿ ਮਰਹਿ ਨ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ ।
8. ਜਿਨ ਕੈ ਰਾਮੁ ਵਸੈ ਮਨ ਮਾਹਿ ।
9. ਤਿਥੈ ਭਗਤ ਵਸਹਿ ਕੇ ਲੋਅ ।
10. ਕਰਹਿ ਅਨੰਦੁ ਸਚਾ ਮਨਿ ਸੋਇ ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ 'ਰਾਮੁ' ਜਾਂ 'ਸਚਾ' ਦੇ ਵੱਸ ਜਾਣ ਦੇ ਤੱਥ ਦਾ ਉਲੇਖ ਤਿੰਨ ਵਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹਤਵ-ਪੂਰਨ ਪੱਖ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਜੋ ਕੁੱਝ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੇ ਸਿੱਟੇ ਹਨ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਪਰਮ-ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਭਾਂਤ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰੇਮ, ਆਨੰਦ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੀਆਂ ਸਿਖਰਾਂ ਛੋਂਹਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਤਤ-ਸਾਰ ਹੈ।

ਕਰਮ ਖੰਡ ਦੇ ਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ "ਜੋਧ ਮਹਾ ਬਲ ਸੂਰ" ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ 'ਭਗਤ'। ਭਗਤੀ ਤੇ ਸੂਰਮਤਾ ਦੇ ਦੋ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।[1] ਭਗਤੀ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਤੇ ਸੂਰਮਤਾ ਬਾਹਰਲੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ। ਉਹ ਅੰਦਰੋਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮਖਮੂਰ ਹੈ ਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਸੂਰਮਗਤੀ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ। ਉਸ ਦੇ ਕਰਮਾਂ

---

1. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਡਾ.(ਟੀ), ਪੰ. 92, ਸਭ ਸੂਰਮੇ ਭਗਤ ਤੇ ਸਭ ਭਗਤ ਸੂਰਮੇ ।

ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰੇਮ ਹੈ।[1] ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਉਸ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਸੂਰਮਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਜਦ ਉਸ ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਸਭ ਅਜ਼ਮਾਇਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਪਰਖਾਂ ਨੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਭ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ, ਪ੍ਰਚੰਡ ਕੀਤਾ ਤੇ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਪਕਾਇਆ ਸੀ।[2] ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਆਚਰਣ ਬਹੁਤ ਬਲਵਾਨ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਪਰਖ ਵਿਚੋਂ ਪਾਸ ਹੋਣ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਦੈਵੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨਾਂ ਦਾ ਭਾਈਵਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਸੂਰਮਤਾ ਆਪੇ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਜਗਤ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਨੋ ਉਹ ਛਾਉਣੀ ਵਿਚ ਸਿਖਲਾਈ ਲੈ ਰਿਹਾ ਸਿਪਾਹੀ ਨਹੀਂ, ਰਣਭੂਮੀ ਵਿਚ ਜੌਹਰ ਦਿਖਾ ਰਿਹਾ ਸੂਰਮਾ ਹੈ।

ਰਾਜਸੀ ਜੁੱਧਾਂ ਵਿਚ ਲੜਨ ਵਾਲੇ ਜੋਧੇ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਉਘੜਵਾਂ ਲੱਛਣ ਉਸ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਡੁਲ੍ਹ ਡੁਲ੍ਹ ਪੈਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸੂਰਮਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪੁੰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਭੰਡਾਰ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਣ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਸਦਾ ਉਤਾਵਲਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਹਰ ਵਕਤ ਸਮਾਈ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਗੱਲ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸੂਰਮੇ ਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਭੀ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਰਮ ਵਿਚ ਵੱਟਣ ਲਈ ਤਤਪਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਰਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸੰਕੋਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਕਰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹਾਸਲ

---

1. Duncan Greenlees(Tr) ,p.262,Thus their actions are filled with grace,everything they do is filled with the love and power of God.
2. Evelyn Underhill,Mysticism,p.57,Now in persons of mystical genius, the qualities which the stress of normal life tends to keep below the threshold of consciousness are of enormous strength.In these natural explores of Eternity the "transcendental faculty," the "eye of the soul", is not merely present in embryo,but is highly developed; and is combined with great emotional and volitional power.The result of the segregation of such qualities below the threshold of consciousness is to remove from them the friction of those counter-balancing traits in the surface mind with which they might collide.They are "in the hiddeneess" ,as Jacob Boehme would say.There they develop unchecked,until a point is reached at which their strength is such that they break their bounds and emerge into the conscious filed:either temporarily dominating the subject as in ecstasy,or permanently transmuting the old self, as in the "unitive life."

ਕਰਨ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੋਂ ਡੁੱਲ੍ਹ ਡੁੱਲ੍ਹ ਪੈਂਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਆਹਰੇ ਲਾਉਣ ਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਹ ਸੂਰਮਾ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਕਰਮ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਉਸ ਦੀ ਸੂਰਮਗਤੀ ਦੇ ਦੋ ਭੇਦ ਹਨ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ~~/~~ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ"ਕਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰੁ" ਵਿੱਚ 'ਜੋਰੁ' ਦੇ ਅਰਥ ਅਸੀਂ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜੋ ਹੁਣ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਦਰੁਸਤ ਹੈ, ਬਨਿਸਬਤ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ।[1] ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪੇ ਜਹੇ ਨਾਲੋਂ ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੇ ਤੇ ਵਡੇਰੇ ਸੋਮੇ ਤੋਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਆਵੇਸ਼ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।[2]

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਨਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਮਤਭੇਦ ਹਨ[3] ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੁੱਝ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਜਿਹੜੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਮਲ ਦਾ ਦਰਜਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ,ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ:-

"ਅਮਲ ਦੇ ਦਰਜੇ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਬਲ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ, ਉਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਮਨੁਖ ਦੇ ਕੰਮ ਬਲ ਵਾਲੇ ਹੋਣਗੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਦਾ ਜੀਵਨ ਜੋ ਅਮਲ ਵਾਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।"[4]

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਉਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਟਿੱਪੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ:ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਬਲ ਦਾ ਸੋਮਾ ਉਸ ਦਾ ਅਮਲ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਉਪੱਰ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਰਮੇ ਦੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਇਸ ਲਈ ਬਲ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਅਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ,

---

1. Narain Singh (Tr),p.208,The Region of Grace expresseth itself in power(received from the lord of power).
2. ਜੋਧ ਸਿੰਘ(ਟੀ)ਪੰ,66-67,ਉਸ ਬਖਸ਼ਸ਼ ਦੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰ ਹੈ। ਸਰਮਖੰਡ ਦੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪ ਸੀ, ਪਰ ਹੁਣ ਬਾਣੀ ਜੋਰ ਹੈ। ਰੂਪ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਅਕਾਰ ਤੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਹੁਣ ਅਸਲੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤਾਕਤ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣ ਲਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀ ਉਹ ਤਾਕਤ ਹੈ।
3. W.H.McLeod(C),p.223,Karam Khand is the fourth stage and here there are two principal interpretations.First there is the majority opinion which takes Karam to be the Persian word meaning 'grace' and which accordingly interprets the fourth stage as the Realm of Grace.Secondly there is a strong minority opinion represented by Macauliffe,Teja Singh and Khushwant Singh. All three have regarded Karam as the Sanskrit Karma and have translated Karam Khand as the realm or domain of Action.

4. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.165.

ਬਲਕਿ ਉਹ ਅਮਲ ਤਾਂ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬੇਅੰਤ ਬਲ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਰਮ ਹੁੰਦਾ ਮੰਨਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੰਡ ਨੂੰ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਅਮਲ ਦਾ ਦਰਜਾ' ਨਹੀਂ ਕਹਾਂਗੇ।[1]

ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (ਕਸ਼ਮੀਰ) ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨਿਆ ਹੈ:-

"ਓ ਕਰਮ-ਧਰਤੀ(ਇਹਦਾ ਨਾਂ ਏ ਕਰਮ ਖੰਡ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਥੇ ਕਰਮ ਦਾ ਅੰਤ ਏ-ਨਿਸ਼ਕਾਮ-ਕਰਮ, ਨਾਮ-ਧੋਤਾ ਕਰਮ, ਸਹਜਿ-ਸਮਾਇਆ ਕਰਮ, ਕਰਮ-ਅਕਰਮ! ਉਹ ਕਰਮ (grace) ਜਿਸ ਵਿਚ 'ਨਦਰ' ਏ, ਉਹ ਇਹ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਵਾੜੀ ਏ। ਪਰ ਹਉਮੈ ਵਾਲਾ ਕਰਮ ਹੇਠਲੇ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੈ, ਧਰਮ-ਖੰਡ ,"ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵਿਚਾਰ।"[2]

ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ~~ਕਰਮ ਸਾਧਕ ਦੀ ਹਉਮੈ~~ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। (ੳ) ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਰਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ(ਅ) ਇਹ ਕਰਮ ਸਾਧਕ ਦੀ ਹਉਮੈ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਰਮ-ਅਕਰਮ ਹਨ। ਜਿੱਥੋਂ ਤਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪੇ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੋਏ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੈ।(ੲ) ਕਰਮ ਖੰਡ ਦੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਜ-ਕਰਮ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

---

1. ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਮਲਾਂ ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਕੁੱਝ ਹੋਰ ਲੇਖਕ ਹਨ:-

   1. **Khushwant Singh (Tr),p.22, In the realm of action, effort is supreme.**
   2. **Joginder Singh Sir,(Tr),p.40, In the sphere of action, power prevails over all things.**
   3. **G.S.Talib(Tr),p.163,In the sphere of action is ceaseless struggle to overthrow evil.**
   4. **S.C.Verma(Tr) ,p.366,The power of spiritual evolution now transcends to the region of fulfilment,above the evanescent phenomena of life by virtue of Karam or action done, because there is a visison of related entities ,their truth.**
   5. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ(ਵਿ)ਪੰ.64,ਆਚਰਨਕ ਮੰਡਲ(ਕਰਮ-ਖੰਡ) :ਸਦਾਚਾਰਕ ਸੱਚ ਦੀ ਇਸ ਪੱਧਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਲ(ਜ਼ੋਰ) ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੱਚ ਦਾ ਮੁਤਲਾਸ਼ੀ ਪਿਛਲੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਕੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਬਲ ਅਤੇ ਹਠੀਲੀ ਸੂਝ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਜੋਧਾ ਬਣਾ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ।

3. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ (ਵਿ.) ਪੰ. 154

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1]

ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਮਿਹਰ ਦਾ ਖੰਡ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਇਸ ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਦਰ ਤੋਂ ਉੱਕਾ ਅਭਿੱਜ ਕਰਾਰ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। ਅਸੀਂ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਮਿਹਰ ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਚਾਹੇ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਅਭਿੱਜ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। 'ਕਰਮ-ਖੰਡ' ਸਮਾਸ ਵਿਚ 'ਕਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਅਸੀਂ ਮਿਹਰ, 'ਕਿਰਪਾ' ,'ਬਖਸ਼ਿਸ਼ 'ਆਦਿ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਮਿਹਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਹਤਵ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਗੁਰਮਤਿ ਨੂੰ ਮਿਹਰ-ਮਾਰਗ ਕਹੇ ਤਾਂ ਅਨੁਚਿੱਤ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਭੀ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਮੰਨਿਆ ਸੀ।[2] ਸਭ ਖੰਡ ਮਿਹਰ ਦੇ ਖੰਡ ਹਨ।[3] ਫੇਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਮਿਹਰ ਦਾ ਖੰਡ ਕਿਉਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ?[4] ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਹੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪੂਰਣ ਨਿਸਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਉਹ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਇਹ ਸਭ ਮਿਹਰ ਦਾ ਸਦਕਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਭੀ ~~ਮਿਹਰ ਦਾ~~ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਤਕ ਜੋ ਵਿਕਾਸ ਉਸ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਭੀ

---

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ.52, ਗੁਰੂ ਜੀ ਉਪਦੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੋ ਅਵਸਥਾ ਅਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਸਿਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇ ਉਹ ਸਹਜ ਦੀ ਹੈ। 'ਨਾਮ ਤੇ ਨਦਰ' ਸਹਜ ਮਾਰਗ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਹਨ।

2. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਡਾ. (ਟੀ) ,ਪੰ.111-2,ਧਰਮ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਸਚ ਹੈ। ਸਥੂਲ ਤੋਂ ਸੂਖਮ ਤੀਕ ਪੁੱਜਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪੁਜ, ਪਹੁੰਚ,ਆਪਣਿਆਂ ਕਰਮਾਂ ਉਤੇ ਮੁਨਹਸਰ ,ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦੀ ਮਿਹਰ ~~ਤੇ~~ ਵਿਚ ਹੈ। ਜੇ ਧਰਮ ਦਿਆਂ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਲਗਿਆਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਭੁਲ ਜਾਈਏ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਫਲ ਹੈ, ਧਰਮ/ਦੀ ਲਗਨ,ਅਤੇ ਕੰਮ ਵੀ ਉਹੋ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਫਲ ਵੀ ਉਹੋ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਦਇਆ ਨਦਰ ਕਰਕੇ, ਤਾਂ ਅਸਾਡੀ ਭੁੱਲ ਹੋਵੇਗੀ। ਧਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਚੇਤੇ ਰਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਦਰ ਉਸਦੀ ਸਭ ਉਤੇ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਤੇ ਥੋਹੜੀ ਕਿਸੇ ਤੇ ਬਹੁਤੀ ਅਤੇ ਨਦਰ ਸਭ ਤੇ ਹੈ ਪਰ ਦੇਂਦਾ ਉਸੇ ਨੂੰ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

3. ਓਹੀ,ਪੰ. 92 - ਮਾਨੋਂ ਸਾਰੇ ਖੰਡ, ਧਰਮ,ਗਿਆਨ ਸਰਮ ਤੇ ਕਰਮ ਉਸਦੀ ਨਦਰ ਮਿਹਰ ਵਿਚ ਅੰਦਰੋਂ ਨਿਹਾਲ ਹਨ।

4. W.H.McLeod(C),p.223,The Persian school certainly has the Weight of numbers to support it, but there is one serious objection to this Theory.Grace does indeed occupy a position of primary importance in the thought of Guru Nanak, but there is no indication in his works that the receipt of grace comes so late in the believers' ascent to Union. On the contrary, it extends over the whole process and if any stage is of particular significance with regard to grace it is the very begining.

ਮਿਹਰ ਦਾ ਹੱਥ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਹੱਥ ਸਾਫ਼ ਦਿੱਸਦਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਦਿਨ ਵੇਲੇ ਤਾਰੇ ਦਿੱਸਦੇ ਨਹੀਂ, ਰਾਤ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਦਿੱਸਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਦਿਨ ਨੂੰ ਉਹ ਮਿਟ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ, ਓਵੇਂ ਦੇ ਓਵੇਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਮਿਹਰ ਦੇ ਤਾਰਿਆਂ ਲਈ ਰਾਤ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮਿਹਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ; ਲੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੰਮ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਪਹਿਲੋਂ ਭੀ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ।[1] ਮਿਹਰ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਯਕੀਨ ਤਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਹਉਮੈ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[2] ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਇਹ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਦੇ ਐਨ ਨਜ਼ਦੀਕ ਆ ਗਈ ਸੀ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[3] ਹਉਮੈ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਤੇ ਮਿਹਰ ਦਾ ਉਦੇ ਇੱਕਠੇ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ।

ਜਾ ਹਰਿ ਪ੍ਰਭਿ ਕਿਰਪਾ ਧਾਰੀ। ਤਾ ਹਉਮੈ ਵਿਚਹੁ ਮਾਰੀ।[4]

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ 'ਫ਼ਜ਼ਲ' ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨਿਆ ਹੈ:-

"ਫ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਖੰਡ ਦੀ ਰਚਨਾ ਜੋਰ ਹੈ।"[5]

'ਕਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਉਹ ਅਰਬੀ ਦਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਨਹੀਂ:-

---

1. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ(ਸ੍ਰੀ ਵਿ),ਪੰ.147-48,ਓ ਤੈਂਡਾ ਕੀਤਾ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋਸੀ, ਓ ਖਾਲਕਾ, ਓ ਮਾਲਕਾ ਸਰਬੰਗ, ਤ੍ਰਾਣ, ਸਰਬੰਗ ਪ੍ਰਾਣ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਜ਼ੋਰ ਆਖਦਾ ਸਾਂ। ਜਦ ਤੈਨੂੰ ਅੰਦਰ ਲੁਕਿਆਂ ਨਹੀਂ ਵੇਖਦਾ ਸਾਂ, ਹੁਣ ਤੂੰ ਏਕਲਾ ਭਵਾਂਦਾ ਤੇ ਮੈਂ ਭੌਂਦਾ। ... ਤਦ ਅੰਜਾਣਾ ਸਾਂ, ਹੁਣ ਸੁਜਾਣਾ, ਪਰ ਦੋਵੇਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਤੈਂਡਾ ਤਾਣਾ !ਓ ਜ਼ੋਰ ਖਜ਼ਾਨਾ,ਓ ਬਲ ਬਲ ,ਓ ਸਰਬ ਤ੍ਰਾਣ, ਅਸਾਂ ਜੋਰ ਨਹੀਂ ਜੇ ਆਖ ਕਿਉਂ ਸਕੀਐ ਅਸਾਂ ਜ਼ੋਰ ਨਹੀਂ ਜੇ ਚੁਪ ਵਾਂ ਰਹੀਏ, ਅਸਾਂ ਜ਼ੋਰ ਨਹੀਂ ਜੇ ਰਾਜ ਮਾਲ ਮਲ ਲਈਏ . . . ਓ ਮਾਲਕਾ ਖਾਲਕਾ ,ਸਭ ਜੋਰ ਜੁਗਤੀਆਂ ਤੈਂਡੇ ਹਥ, ਹੁਣ ਸਦਾ "ਜਿਸ ਹਥਿ ਜੋਰੁ ਕਰ ਵੇਖੈ ਸੋਇ" ਹਾਂ ਤੈਂ ਹਥ - - ਕਰਨਾ ਤੂੰ ਵੇਂ, ਕਰਨ-ਕਾਰਨ ਤੂੰ ਵੇਂ -ਵੇਖਣਾ ਤੂੰ ਵੇਂ, ਭੂਤ ਵਿਚ ਭਵਿਖਤ ਵਿਚ, ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ, ਅਜ ਕਲ ਪਰਸੋਂ, ਸਦਾ ਸਦਾ ਵੇਖੈ
2. Chella Ram(T),p.119,The Grace of God rains on them in its full. They are submerged in it. Nor a particle of ego remains in them.

3. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਡਾ:(ਟੀ) ਪੰ.295,ਕਰਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਭੀ ਦੋ ਰੁਚੀਆਂ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਮੈਂ-ਮੇਰੀ ਕਰਕੇ ਬੰਨ੍ਹਣ ਵਾਲੀ ਰੁਚੀ। ਇਹ ਹਉਮੈ ਦੇ ਆਸਰੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਭੰਬਲਭੂਸੇ ਪਾਈ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ 'ਹੁਕਮ'ਬੁਝ ਕੇ ਬੰਦਖਲਾਸੀ ਕਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਰੁਚੀ। ਕਰਮ ਉਹੋ ਹਨ ,- - - ਸਾਰੇ ਕੰਮ ਓਹੋ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਰੁਚੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਜੀਵ ਮੇਹਰ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਬੰਦਖਲਾਸੀ -ਮੋਖ ਦੁਆਰੇ -ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।
4. ਰਾਮਕਲੀ 1,ਆ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ.879.
5. ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ),ਪੰ. 56-7.

"ਅ:, ਕਰਮ= ਮਿਹਰ, ਫ਼ਜ਼ਲ ਬਖਸ਼ਿਸ਼। 'ਕਰਮ' ਇਥੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਪਦ 'ਕਰਮ' ਨਹੀਂ, ਉਹ ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ' ਪਿਛੇ ਧਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਆ ਚੁਕਾ ਹੈ।"[1]

ਪਰ ਉਹ ਕਰਮ ਦੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਰਥ ਕਰਨ ਦਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ:-

"ਕੋਈ ਕੋਈ ਦਾਨੇ 'ਕਰਮ' ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪਦ ਮੰਨ ਕੇ 'ਕਰਮ (ਕ੍ਰਿਯਾ) ਦਾ ਖੰਡ ਬੀ ਅਰਥ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਰਮ ਪੂਰਨ ਪਦ ਤੇ ਅੱਪੜੇ ਤੇ ਬੀਤਰਾਗ ਦਾ ਕਰਮ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਪਰਮ ਪਦ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਜਗਤ ਦੀ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਸੇਵਾ ਤਤਪਰ ਹੋ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੈਸਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਫੁਰਮਾਯਾ ਹੈ-ਮੰਨੈ ਪਰਵਾਰੈ ਸਾਧਾਰ। ਮੰਨੈ ਤਰੈ ਤਾਰੇ ਗੁਰੁਸਿਖ। (ਜਪੁਜੀ)। ਇਉਂ ਬੀ ਕਰਮ ਖੰਡ 'ਨ ਓਹਿ ਮਰਹਿ ਨ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ' ਵਾਲਾ ਪਰਮ ਪਦ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ।"[2]

ਜਦ ਅਸੀਂ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਹਿਜ ਕਰਮ ਹੁੰਦੇ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ 'ਕਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ ਲਾਉਂਦੇ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਨਾਂ ਅਸੀਂ ਮਿਹਰ ਦਾ ਖੰਡ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਇਸ ਦੇ ਲਛੱਣਾਂ ਵਿਚ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ।

ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਭੀ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਲਗਪਗ ਇਹੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਮਿਹਰ ਦਾ ਖੰਡ ਕਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦੇ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਕਰਮ-ਯੋਗੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ:-

(ੳ) "ਬਖਸ਼ਸ਼ ਦੇ ਖੰਡ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਆਤਮਿਕ ਬਲ ਹੈ।"[3]

---

1. ਓਹੀ ;
ਹੋਰ ਦੇਖੋ:
(1) ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦੀਪ(ਵਿ), ਪੰ.114, ਇਹ ਆਤਮ-ਯੋਧੇ ਰੱਬੀ ਭਗਤ ਹਨ। ਪ੍ਰਿੰ: ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਮਲ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀ-ਪੜਾ ਦੀ ਪੌੜੀ ਚੜ੍ਹਦਿਆਂ ਫੇਰ ਪਹਿਲੇ ਡੰਡੇ ਵਲ ਆਉਣਾ ਜਚਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਅਮਲ ਦਾ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ, ਫਜ਼ਲ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੈ।
(2) ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ(ਵਿ), ਪੰ. 75, ਪਰ ਹੈਰਾਨੀ ਹੈ ਕਿ ਏਨੀ ਉਚੇਰੀ ਤੇ ਸੂਖਤਮ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਜੋ ਅਸਥੂਲ ਹੈ, ਕਿਵੇਂ ਸਾਰਥਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਇਕ ਥਾਂ ਕਰਮ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਦੀ ਅਵਸੰਥਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰਮ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਏ ਤਾਂ ਕਰਮ ਦੀ ਕੀ ਲੋੜ: ਫਲ ਕਾਰਨ ਫੂਲੀ ਬਨਰਾਇ।। ਫਲੁ ਲਾਗਾ ਤਬ ਫੂਲੁ ਬਿਲਾਇ।। ਗਿਆਨੈ ਕਾਰਨ ਕਰਮ ਅਭਿਆਸੁ।। ਗਿਆਨੁ ਭਇਆ ਤਹ ਕਰਮਹ ਨਾਸੁ।। (ਭੈਰਉ, ਰਵਿਦਾਸ)
3) W.H.McLeod(C),p.223, The Sanskrit interpretation ,however, faces an equally strong objection.If SaramKhand is to be regarded as the Realm of Effort and Karam Khand as the Realm of Action there is little difference between the two stages.

2. ਵੀਰ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ. 53.

3. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ: (ਟੀ) ਪੰ. 55.

(ਅ) "ਕਿਤਨੇ ਹੀ ਗਿਆਨਵਾਨ ਉਚਗਿਆਨਤਾ ਦੀ ਪਧਰ ਉਤੇ 'ਸਮਾਂ-ਖਰਾਸ਼ੀ ਕਰ ਕੇ ਚਲ ਵਸਦੇ ਹਨ। ਕਿਤਨੇ ਹੀ ਕਲਪਤ ਘਾੜਤਾਂ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਠਪੀ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਦੇਣਾ ਕਿਸੇ ਬਲਵਾਨ ਪੁਰਸ਼, ਸੂਰਬੀਰ ਜੋਧੇ ਦਾ ਹੀ ਕੰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਜੀ ਭੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਗਏ ਸਨ ਪਰੰਤੂ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਪਤੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਹੀ ਖਾਲਸਾ ਸਾਜ ਕੇ ਜ਼ੋਰ ਜ਼ੁਲਮ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ।"[1]

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਕਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਮਿਹਰ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਲਈ ਤਾਂ ਅਮਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਆਸਾਨ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਆਇਆ ਸ਼ਬਦ 'ਜੋਰੁ' ਤੇ ਤੀਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ "ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ" ਇਸ ਲਈ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਕਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਅਮਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਟੇਢੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮਿਹਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਭੀ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੰਡ ਦੈਵੀ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਭੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਆਮ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਟਾਵਾਂ ਵਿਦਵਾਨ ਹੀ ਐਸਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਿਹਰ ਤੇ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਅਮਲ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਡਾਕਟਰ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਰਮ ਦੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਰਥ ਅਪਣਾਏ ਹਨ। ਉਹ ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪੱਖ ਵੱਲ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦਾ ਜੋ ਬਾਹਰਲਾ ਜੀਵਨ ਹੈ, ਉਹ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਜੋ ਭਾਗ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵੱਲ ਉੱਕਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਲਿਜਾਂਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਇਹ ਜਾਣਨ ਲਈ ਦਿਲਚਸਪੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ 'ਜੋਰੁ' ਦੇ ਕੀ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਆਮ ਟੀਕਾਕਾਰ 'ਜੋਰੁ' ਦੇ ਅਰਥ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਨੂੰ ਜਗਤ ਵਿਚ ਅਮਲ ਕਰਨ ਦਾ ਸੋਮਾ ਕਰਾਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ:-

"ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਸਿਮਰਨ ਦੁਆਰਾ ਇਸਤਰੀ(ਸਾਧਕ-ਬਿਰਤੀ) ਜ਼ੋਰ, ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਜ਼ੋਰ, ਸੱਤ, ਪਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਮਜ਼ੋਰ ਲਈ, ਕਾਇਰ ਲਈ ਮੁਕਤੀ, ਪਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਕੁਰੂਪ, ਕੁਲਖਣੀ ਤੇ ਕੁਕਰੀਵਤ, ਬੇਸਵਾਵਤ, ਬੇਸ਼ਰਮ ਇਸਤ੍ਰੀ ਲਈ ਪ੍ਰਭੂ ਪਤੀ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਹੁਣ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲੀ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਬਾਣੀ ਹੀ, ਸਿਮਰਨ ਹੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਦੁਆਰਾ, ਸ਼ਰਨਾਗਤੀ ਦੁਆਰਾ। ਜਬ ਤੋਂਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਨ ਧਾਰਨ ਕਰੀਏ ਸੀਤਾ ਦੀ, ਸ਼ਿਵ ਤੇ ਰਾਮ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਬਖਸ਼ਸ਼ ਦੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਕੁੰਡਲਨੀ ਦੀ ਜਾਗਰਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਓਥੇ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਕੇਵਲ

ਓਹੀ, ਪੰ.32.4

ਅਸੀਂ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਬਾਰੇ ਡਾਕਟਰ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਮਤ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ। ਭਗਤ ਜੀ ਭੀ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ ਕਰਦੇ ਰਹੇ। ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਸੂਰਬੀਰਤਾ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਭੀ ਇਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਸੰਭਵ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ।

ਜੋਧਪੁਣਾ ਹੈ, ਮਹਾਂ ਬਲਵਾਨਤਾ ਹੈ, ਸੂਰਮਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਰਾਮ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੈ, ਰਾਮ ਦੇ ਵੱਸੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਉਪਜਾਈ ਤੇ ਸਿੰਚਾਈ ਹੈ। ਬਖਸ਼ਸ਼ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ, ਸ਼ਿਵ,ਰਾਮ ਦੀ ਪੂਜਾ ਤੇ ਮਹਿਮਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[1]

ਇਸ ਟੂਕ ਵਿੱਚੋਂ, 'ਜੋਰੁ' ਦੇ ਤਿੰਨ ਅਰਥ ਨਿਖੇੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

(ੳ) ਸਿਮਰਨ ਦੁਆਰਾ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਅੱਗੋਂ ਦੈਵੀ ਸੰਜੋਗ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

(ਅ) ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਪਾਰਬਤੀ ਜੋ ਸ਼ਿਵ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ,ਜਿਵੇਂ ਸੀਤਾ,ਰਾਮ ਦਾ। ਸ਼ਕਤੀ ਸ਼ਿਵ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਮਿਹਰ ਜਿੱਤ ਸਕੇ।

(ੲ) ਸ਼ਕਤੀ ਕੁੰਡਲਨੀ ਹੈ ਜੋ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਾਗਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

'ਜੋਰੁ' ਦੇ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਅਰਥ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਕਾਫ਼ੀ ਕਠਨਾਈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਨੋਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਨੁਕਤਾ ਕੇਵਲ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਜੋਧਾ ਹੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਸਮਾਜਿਕ ਜੋਧਾ ਨਹੀਂ। ਡਾਕਟਰ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ,ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਕਸ਼ਮੀਰ ਤੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਜੋਰੁ' ਦੇ ਅਰਥ ਸ਼ਕਤੀ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਪਿੜ ਵਿਚ ਕਰਤੱਵ ਕਰਦੀ ਨਹੀਂ ਭੀ ਦਰਸਾਇਆ ,ਉਹ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ ਵਰਗਾ ਕੋਈ ਸੰਕਲਪ ਅਪਣਾ ਕੇ ਅਮਲ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਖੁਦਬਖ਼ੁਦ ਬਹੁਤ ਸਾਂਝ ਜ਼ਰੂਰ ਪਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।[2]

'ਜ਼ੋਰੁ' ਦੇ ਅਰਥ ਆਤਮਿਕ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਅਸੀਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਮਤੀ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਾਧਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਭੀ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ "ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭੀ ਦੂਹਰਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਧਰਮ-ਯੁੱਧੀ ਵਿਚ ਸਰਮਤਾ ਦੇ ਜੌਹਰ ਦਿਖਾ ਕੇ ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ:-

1. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਡਾ. (ਟੀ),ਪੰ. 91.

2.(i) Chella Ram(Tr),p.119,Their actions are now without the least desire for ~~f~~ return .Maddened with love they become the ardent and willing instruments of their Beloved's will.
(ii) Narain Singh (Tr), p.203,The Region of Grace expresses itself in Power,which is the Power of God. It is the region of 'Heroes' completely merged in God. They are all Sitas (Bhaktas) filled with Rama (God), through and through ,the receipients of His Grace and carrying out His will.

ਓਕਰਮ ਖੰਡ ਵਾਲਿਓ ਸੂਰਮਿਓ, ਓ ਕਲਗੀਧਰ ਦੇ ਪੁਤਰੋ, ਓ ਨਿਹੰਗੋ, ਓ ਸਿੰਘੋ, ਓ ਗੜਗਜ ਬੀਰੋ, ਓ ਸ਼ਹੀਦੋ, ਓ ਜਾਗਦੀ ਜੋਤੇ, ਓ ਦੇਗ ਤੇਗ ਦੇ ਧਨੀ ਬੀਰੋ, ਓ ਬਾਰਾਂਵੰਨੀ ਸੁਧ ਖਾਲਿਸਓ, ਤੁਹਾਡੀ ਜੁਗੋ ਜੁਗ ਜੈਕਾਰ।[1]

ਜੇ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ 'ਦੇਗ ਤੇਗ ਦੇ ਧਨੀ ਬੀਰੋ' ਨਾ ਲਿਖਦੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ 'ਜੋਧੇ ਮਹਾਂਬਲੀ ਤੇ ਸੂਰਮਿਆਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕੁੱਝ ਸੋੜਾ ਜਿਹਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ —ਕੇਵਲ ਜੰਗੀ ਸੂਰਮਿਆਂ ਤਕ ਸੀਮਿਤ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤੇਗ ਦੇ ਧਨੀ ਬੀਰਾਂ ਨਾਲ ਦੇਗ ਦੇ ਧਨੀ ਬੀਰ ਰਲਾ ਕੇ ਤੇ ਸੂਰਮਗਤੀ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਕਰਤੱਵ ਭੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ ਇਸ ~~ਕਰਤੱਵ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਖੇਤਰ~~ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਐਨ ਦੂਸਰੇ ਸਿਰੇ ਉੱਤੇ ਉਹ ਵਿਦਵਾਨ ਹਨ ਜਿਹੜੇ / ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸੂਰਮਤਾ ਦੇ ਉਪਕਾਰੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਆਤਮਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਸਾਧਕ ਹੁਣ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ 'ਆਪ ਜਪੈ ਅਵਰਹ ਨਾਮੁ ਜਪਾਵੈ'[2] ਦਾ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਣ।[3] ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਆਪ ਪੂਰਨ-ਪਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣ ਗਏ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਨਿੱਜੀ ਮਸਲਾ ਹੱਲ ਕਰਕੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋਏ, ਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨ ਲਈ ਉਤਾਵਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿਆਂ ਦੀ ਬਾਂਹ ਫੜ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਦਾ ਬੀੜਾ ਚੁੱਕਦੇ ਹਨ।[4]

ਇਸ ਹਿਸਾਬ ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਤੇ ਬੀਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਦੇਹ ਤਿਆਗ ਕੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਨਿਵਾਸੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਸਗੋਂ ਜਿਹੜੇ ਸਾਧਕ ਜੀਉਂਦਿਆਂ ਹੀ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਕੇ

---

1. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਕਸ਼ਮੀਰ, (ਵਿ), ਪੰ.147.
2. ਸਾਰੰਗ 5, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.1206.

3.(i) D.Greenlees(Tr),p.262,This (Karam-Khand) is the realm of those who are merged in God,the Great Ones who from time to time come forth to liberate men from the miseries spawned by ignorance,who are always labouring for us from their mountain summit of achievement.

(ii) S.C.Verma(Tr),p.366,Such persons truly guide others with their torrential energy,because those who prove worthy to receive His Grace, are in a stage of spiritual development of the highest order.

4.(i) Sohan Singh(Tr),p.102,These men do not forsake the world of their fellow men after having attained to His Grace.On the contrary, they live in the world and try to guide it in accordance with the vision.

(ii) Puran Singh,(Tr),p.30,Higher than the Region of Ecstasy is the Realm of Grace.The Gods of power rule over the Realm ,- Great masters who lift man by force as he toils to it through the three other Realms of Duty,Knowledge and Ecstasy.

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਪੁਜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਸ਼ਹੀਦ ਜਾਂ ਸੂਰਮੇ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਸ਼ਹੀਦੀ ਤੇ ਸੂਰਮਗਤੀ ਦਾ ਇਨਾਮ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਹੀਦੀ ਤੇ ਸੂਰਮਗਤੀ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਫਲ ਹਨ।[1]

'ਜੋਰੁ' ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਅਰਥਾਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਰੰਗਣ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਜੋਧੇ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੰਕਾਰ ਜਾਂ ਕਾਮ,ਕ੍ਰੋਧ, ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਫ਼ਤਹ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਸਬੂਤ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।[2] ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।[3] ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਸੂਰਬੀਰਤਾ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ, ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਤਕ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਬਖਸ਼ੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਰੂਹਾਂ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਘਾਲ ਹੁਣ ਥਾਇ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।[4] ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਕਰ ਕੇ ਬਹਾਦਰ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿੱਤ ਹੈ। ਇਕ ਇਹ

---

1. Evelyn Underhill, Mysticism, p.416, The Unitive State is essentially a state of free and filial participation in Eternal Life. The capital marks of the state itself are (I) a complete absorption in the interests of the Infinite, under whatever mode It is apprehended by the self; (2) a consciousness of sharing Its strength, acting by its authority, which results in a complete sense of freedom, an invulnerable serenity, and usually urges the self to some form of heroic effort or creative activity. (3) the establishement of the self as a "power for life" a centre of energy, an actual parent of spiritual vitality in other men....The self is remade, transformed has at last unified itself, and with the cessation of stress, power has been liberated for new purposes.

2. ਜੋਧ ਸਿੰਘ(ਟੀ),ਪੰ.67, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਬਾਂਕੀ ਤਾਕਤ ਹੈ। ਉਸ ਦਰਜੇ ਵਿਚ ਹੋਰ,ਕੋਈ ਭੀ ਹੋਰ,ਨਹੀਂ ਪੁੱਜਦੇ। ਉਥੇ ਮਨ ਨੂੰ ਜਿਤਣ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂ ਬਲਵਾਲੇ ਸੂਰਮੇ ਤੇ ਜੋਧੇ ਹੀ ਪੁੱਜਦੇ ਹਨ।
(ਅ) ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ,(ਟੀ),ਪੰ.154, ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਉਤੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਮੇਹਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਜੇਹਾ ਬਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰ ਉਸ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ।
(ੲ) M.L. Peace(Tr), p.29 Alone the doughty, morally brave,
And valorous ones can there abide."

3. ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ 'ਜੋਰੁ' ਨੂੰ'ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਲ' ਕਹਿ ਕੇ 'ਜਿਸ ਨਾਲ ਹਉ ਦੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅੰਦਰ ਰਾਮ ਭਰਪੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ 'ਆਤਮ ਬਲ' ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਹੈ:-

"ਪਰਮਾਤਮ ਬਲ-ਜੋਰਿ ਤੁਮਾਰੈ ਸੁਖਿ ਵਸਾ ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਨੀਸਾਣੁ।। (ਗਉ:ਮ.5)

ਆਤਮ ਬਲ- ਜੋ ਜਨ ਲੂਝਹਿ ਮਨੈ ਸਿਉ ਸੇ ਸੂਰੇ ਪਰਧਾਨਾ।ਮਾਰੂ ਵਾਰ ਮ.3)

ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਨਕ ਸੋ ਸੂਰਾ ਵਰੀਆਮੁ ਜਿਨਿ ਵਿਚਹੁ ਦੁਸਟੁ ਅਹੰਕਰਣੁ ਮਾਰਿਆ। (ਵਾਰ ਸਿਰੀ ਰਾ:ਮ.3)

ਹੋਰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇਖੋ:
(ੳ)ਗੁਰਮਤੀ ਸਬਦਿ ਸੂਰ ਹੈ ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧੁ ਜਿਨੀ ਮਾਰਿਆ।ਸਚੈ ਅੰਦਰਿ ਮਹਲਿ ਸਬਦਿ ਸਵਾਰਿਆ(ਵਾ.ਮਲਾਰ,ਅ.ਗ੍ਰੰ.128
(ਅ) ਸੂਰਬੀਰ ਵਰੀਆਮ ਕਿਨੈ ਨ ਹੋੜੀਐ।ਫਉਜ ਸਤਾਣੀ ਹਾਠ ਪੰਚਾ ਜੋੜੀਐ ।
ਦਸ ਨਾਰੀ ਅਉਧੂਤ ਦੇਨਿ ਚਮੋੜੀਐ।ਜਿਣਿ ਜਿਣਿ ਲੈਨ੍ਹਿ ਰਲਾਇ ਏਹੋ ਏਨਾ ਲੋੜੀਐ। (ਗੂਜਰੀ5,ਅ.ਗ੍ਰੰ. ਪੰ.522)
(ੲ) ਸੂਰੇ ਸੇਈ ਆਖੀਅਹਿ ਦਰਗਹਿ ਪਾਵਹਿ ਸਾਚੀ ਮਾਣੋ(ਵਡਹੰਸ1,ਅ.ਗ੍ਰੰਥ. 580)
(ਬਾਕੀ ਅਗਲੇ ਪੰਨੇ ਤੇ ਦੇਖੋ)

ਕਿ ਉਹ ਸਦਾਚਾਰਕ ਰਣ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਣ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਦੂਜੀ ਇਹ ਕਿ ਉਹ ਹੁਣ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਕਰਤੱਵ ਪਾਲਦੇ ਹਨ।[1] ਨਿਰੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸੂਰਮਤਾ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਜੋਧਿਆਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸ਼ਹੀਦੀ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਠੀਕ ਹੈ।[2]

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਜੋਰੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਾਡੀ ਸਭ ਤੋਂ ਘੱਟ ਸੰਮਤੀ ਹੈ। ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ 'ਜੋਰੁ' ਦਾ ਅਰਥ 'ਜੋੜ' ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ—

"ਇਥੇ ਕਰਮ ਅਰਥਾਤ ਪਰਮੇਸਰ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ (grace) ਹੈ। ਸਾਧਨਾ ਮਗਰੋਂ ਪਰਮੇਸਰ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਖੰਡ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕੀ ਬਾਣੀ(motto) ਹੈ? 'ਜੋਰੁ' ਅਰਥਾਤ ਜੋੜ, ਪਰਮੇਸਰ ਨਾਲ ਸੰਗਤ(ਪ੍ਰੇਮ)।

ਪਰਮੇਸਰ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਸਦਾ ਪਰਮੇਸਰ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਪੰਨੇ ਦਾ ਬਾਕੀ ਫੁਟਨੋਟ।

3. ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ(ਵਿ),ਪੰ.32,ਤਦ ਅਜੇਹੇ ਆਤਮ ਜਿਤ ਬਲੀ ਸੂਰਮੇ ਗੁਰਮੁਖ ਜਨ ਦਾ ਪਰਵੇਸ਼ ਨਦਰ ਖੰਡ ਅਰਥਾਤ ਕਰਮਖੰਡ ਵਿਖੇ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਰਮਖੰਡ ਨਦਰ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਫ਼ਜ਼ਲ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਤਿਥੈ ਤਿਨ੍ਹਾਂ ਬੇਅੰਤ ਬਖਸ਼ੀਆਂ ਗਈਆਂ ਰੂਹਾਂ ਦਾ ਵਾਸਾ ਹੈ ਜੋ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਨਦਰ ਮੇਹਰ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹੋਏ ਹਨ। ਏਹ ਨਦਰਮਿਹਰਾਂ ਨਾਲ ਨਿਹਾਲੋ ਨਿਹਾਲ ਹੋਏ ਕਰਮ ਵੰਡ ਖਾਸੁਲਖਾਸ ਮਨਜ਼ੂਰੇ ਨਜ਼ਰ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਮਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸਦਾ ਸਰਸ਼ਾਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹੈਨ। ਮਹਾਂ ਤੇਜਵੰਤ ਮਹਾਂ ਜੋਤਿਵੰਤ ਤਿਨਾਂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਤ ਹੈ।

1. ਸਚਿਆਰ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ,ਪੰ.75,ਜਦ ਗੁਰਮੰਤਰ ਨੂੰ(ਉਹ) ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਜਨ ਦਾ ਅਭਿਆਸੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਯੋਗ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੋਂ ਆਪ ਹੀ ਕੁਕਰਮਾਂ ਤੇ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰਨ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਕੁਕਰਮ ਅਥਵਾ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਮੇਰੇ ਘਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸੰਬੰਧੀ ,ਭਾਈਚਾਰੇ,ਨਗਰ,ਦੇਸ ਸਗੋਂ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਪੁਰ ਵੀ ਕਿਤੇ ਨ ਰਹਿਣ। ਜਿਸ ਬੀਰਤਾ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕਾਮ,ਕਰੋਧ,ਲੋਭ,ਮੋਹ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਦੇ ਡੇਰੇ ਉਖੇੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਯਤਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਤਨ,ਮਨ ਅਤੇ ਧਨ ਅਰਪਨ ਕਰਨ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਬੀਰਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਸ ਵਿਚ ਕਈ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਲਗ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ।- - - ਉਸਦਾ ਜੀਵਨ ਕੇਵਲ ਪਰਸੁਆਰਥ ਪਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

2. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ(ਵਿ),ਪੰ.76,ਰੱਬ ਦੇ ਬਖਸ਼ੇ ਹੋਏ ਮਨੁਖ ਹੀ ਮਹਾਂ-ਬਲੀ ਸੂਰੇ ਤੇ ਮਹਾਨ ਸ਼ਹੀਦ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹਰ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਭੂ ਵੱਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਹਾਂ-ਬਲੀ ਸੂਰੇ ਭਗਤ-ਜਨ ਹੀ ਹਨ ਜੋ ਰੱਬ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੱਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅਜਰ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਜਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋੜ ਪੈਣ ਤੇ ਸ਼ਹੀਦ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

(ii)Sohan Singh(tr),p.102,When the Universal spirit flows and fills the devotee it builds in him such a strange strength , it creats such tremendous springs of energy in him,that he becomes a man of gread deeds. Jor(power,energy,force) is thus a necessary and characteristic manifestation of this stage of spiritual development.The astonishing and inexhaustible enery and inherent heroism of saints and mystics, who have received His Grace, has been frequently remarked upon by students of psychology and religion who have studied thier lives.

ਉਥੇ ਮਹਾ ਬਲਵਾਨ ਸੂਰਬੀਰ ਜੋਧੇ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ ਅਜੇਹੇ ਲੋਕ ਜੋ ਖੂਬ ਸਾਧਨਾ ਕਰ ਚੁਕੇ ਹਨ।"[1]

ਮਿਸਟਰ ਮਕਲੋਡ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਫਲ ਮਿਲਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਫਲ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੂਰਣਤਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਦਾ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਣਾ ਇਸ ਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਇਹ ਸੋਚਣੀ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦੀ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਹੋਰਨਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋਣ ਜਾਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਬਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਪਰ ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਨੋਬਾ ਜੀ ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਤੇ 'ਜੋਰੁ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮਿਸਟਰ ਮਕਲੋਡ 'ਕਰਮ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ।[2]

ਚਾਹੇ ਅਸੀਂ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਤੇ ਮਿਸਟਰ ਮਕਲੋਡ ਦੇ 'ਜੋਰੁ' ਜਾਂ 'ਕਰਮ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਪਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਤਿੰਨਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨਣ ਉੱਤੇ ਸਾਨੂੰ ਰੱਤੀ ਭਰ ਭੀ ਇਤਰਾਜ਼ ਨਹੀਂ। ਮਿਸਟਰ ਮਕਲੋਡ ਨੇ ਆਵਾਗੌਣ ਤੋਂ ਸੁਰਖਰੂਈ ਨੂੰ ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਲਛੱਣ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਤੇ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਨੇ ਪਰਮੇਸਰ ਦੀ ਸੰਗਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਨੂੰ ਭੀ, ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਹਨ। ਮਿਸਟਰ ਮਕਲੋਡ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗਲੋਂ ਵੀ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ ਜਿਹਾ ਕਿ ਪਿੱਛੇ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਮਿਹਰ ਦਾ ਮੁੱਢ ਸਿਰਫ਼ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਲਈ ਭੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ

---

1. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ(ਟੀ), ਪੰ. ੭੨-੩.
ਹੋਰ ਦੇਖੋ:
(ੳ) ਉਤਮ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.... ਜੋਰ ਨਾਮ ਜੁੜਨੇ ਕੋ ਹੈ।
(ਅ) ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ(ਟੀ)ਪੰ...ਖਾਣੀ ਨਾਮ ਸੁਭਾਇ ਕੋ - - - ਜੋਰ ਨਾਮ ਜੋੜ ਕੋ, ਤਬ ਸੁਭਾਇ ਪ੍ਰਮੇਸਰ ਕੀ ਦਿਸ ਜੋੜ ਕੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤਯੋ।
(iii) Harnam Singh(Tr),p.87, Union reigneth supreme in the domain of Grace
(iv) S.C.Verma(Tr),p.364,In Karam Khand there is spiritual force-power (of union).This sphere has a strong base(spiritual evolution is very firm.(v) Kapur Singh Sirdar, The Region of Grace,Journal of Sikh Studies,Guru Nanak Dev University,Amritsar,Vol.I,No.1 Feb.1974p.19. The word 'joru' here is the Panjabi word'jod(ਜੋੜ) which precisely means 'united together,''union'.
2.W.H.McLeod(C),p.223,A third possiblity is that Karam is the Sanskrit word and that it retains the normal meaning of Karma.In this context the sense could well be that it is in the fourth stage that the bhagat begins to reap the reward of a Karma earned through the faithfull practice of nam simran.This would accord with what we are told of the fourth stage, for the emphasis is upon fulfilment and one aspect of this fulfilment is that the bhagat is said to pass beyond error and transmigration.Accordingly, an appropriate translation would appear to be the realm of fulfilment.

ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ "ਮੈਂ" ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਦ ਤਕ ਇਹ ਮਿਟਦਾ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਆਤਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜਤਨ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹੀਏ ਕਿ ਹੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਜਤਨ ਨਿਰਾਰਥਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਤਨਾਂ ਪਿਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਗੁੱਝੇ ਹੱਥ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸੁਝਾ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਇੱਕੋ ਹੈ।

2.

ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਨੇ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[1]

1.(i) S.S.Raghavachar,Hindu mysticism(Hinduism),p.81,This way of love emerging from knowldege and rendered possible by the ethical elevation of character is the ground of bhakti.The conception of God as transcending the individual self, the all -important role of bhakati and and the ascription of the final redemption to the efficacy of the Divine grace are the cardinal points in this type of mystical philosphy .

(ii)Hanumanprasad Poddar,The philosophy of Love,p.103,But the primary means(of attaining Divine Love) is grace of Mahapurusha(great souls,who have graee attained Dimine Love), or even an iota of Divine grace (11.38)

(iii) Darshan Singh ,Indian Bhakati Tradition and Sikh Gurus,p.38, This philosophical system of Vallabha, accepts Bhakati as practical method ....in Pushti -Marga he is not to undergoany ritualistic pressure except to dedicate himself for His grace. If grace is gained through His generoisity,the perfection is not far.

ਈਸਾਈ ਮਤਿ[1] ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ[2] ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਨਾ ਵੱਡਾ ਮਹੱਤਵ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਬਾਹਰਲੇ ਮਤਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਕਈ ਗਿਆਨ-ਮਾਰਗੀ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮਿਹਰ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪਰ ਉਹ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਕਾਇਮ ਨਾ ਰੱਖ ਸਕੇ। ਸਾਂਖ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਅੰਗ ਪੁਰਸ਼ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਭੇਦ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਚਿਤਾਰਨਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦੁਆਰਾ ਅੰਤਿਮ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਸਾਂਖ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪਾਤੰਜਲੀ ਨੇ ਜੋ ਯੋਗ ਅਭਿਆਸ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕੀਤਾ ਉਸ ਵਿਚ ਭੀ ਮਿਹਰ ਨੂੰ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦਿੱਤੀ। ਅਸ਼ਟਾਂਗ ਯੋਗ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਧਾ, ਲਗਨ ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਨਾਲ ਵਰਤਣ ਵਾਲਾ ਯੋਗੀ ਅਵਸ਼ ਮੁਕਤੀ

---

1. Parmananda Divarkar, Prayer, Worship and Mystical Experience, (Christianity) p.75, The Christian believes that there is a whole world of supernatural or divine reality that is distinct from the world of experience but not separate from it. This supernatural reality by definition cannot be experienced but is grasped by faith. That is the ordinary condition of the believer in this life. Christian mystical experience, in the strict sense of the word, takes place when by a special gift of God, one experiences the supernatural as such."

(ਅ) ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਲੂਜਾ, ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਅਨ, ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ, ਪੰ: ਯੂ: ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1979, ਪੰਨਾ 226.
"ਭਾਵੇਂ ਈਸਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੂੰਹੋਂ ਪ੍ਰਸਾਦ(grace) ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਪਰ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਿਚ ਇਹ ਗੁਣ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਨਿਮਰ ਤੇ ਗਰੀਬ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਵਰਗ ਦਾ ਵਾਹਿਦਾ, ਉਸਦੀ ਕਿਰਪਾਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਰੋਮਨ ਕੈਥੋਲਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਪਰਮਾਤਮਾ -ਕਿਰਪਾ ਦੋ ਭਾਂਤ ਅੰਮਲ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀ ਹੈ:
(ੳ) ਕੁਦਰਤੀ ਭੌਤਿਕ ਅਮਲ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।
(ਅ) ਦੈਵੀ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਅਮਲ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਦੀ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ-ਕਿਰਪਾ ਦੈਵੀ ਸੁਗਾਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਤਦ ਤਕ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦ ਤਕ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਨੂੰ ਬਰਬਾਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਦੇਂਦਾ"
(ਹਵਾਲਾ E.L. Van, Bevelaere, Grace (Roman Catholic), art, ERE, VI)

2. J.A. Subhan, op.cit., p.33-34, Mantiqut -Tayr is a sort of pilgrims progress with brides for pilgrims ...the birds arrive at the threshold of the kings' palace, and the chamberlain of Grace admits them into the Royal Presence.

(ਅ) ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਲੂਜਾ, ਉਪਰੋਕਤ ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ, ਪੰ.227, ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ 'ਰੱਬ ਦੀ ਰਹਿਮਤ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ 'ਰਹੀਮ' ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਸ਼ਬਦ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ।

ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਤੰਜਲੀ ਨੇ ਧਾਰਨਾ ਧਿਆਨ ਜਾਂ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਭੀ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਪਰ ਸਾਂਖ ਦੇ ਵਿਪ੍ਰੀਤ ਉਸ ਨੇ ਜਦੋਂ ਯੋਗ ਵਿਚ "ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਣੀਧਾਨ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਤਾਂ ਮਿਹਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਲਈ ਭੀ ਰਾਹ ਖੁਲ੍ਹ ਗਿਆ। ਯੋਗੀ ਮਨ ਨੂੰ ਟਿਕਾਉਣ ਲਈ ਕਈ 'ਆਸਰੇ' ਧਾਰਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ ਰਾਹੀਂ ਬਿਰਤੀ ਜੋੜਨੀ ਸਿੱਖਦਾ ਹੈ,[1] ਕਿਸੇ ਮਨ ਭਾਉਂਦੀ ਵਸਤ ਉੱਤੇ ਬਿਰਤੀ ਟਿਕਾ ਕੇ,[2] ਆਪਣੀ ਅੰਦਰਲੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਉੱਤੇ[3] ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਗਿਆਨਵਾਨ ਆਤਮਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਉੱਤੇ[4]। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਪਾਤੰਜਲੀ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਨਾਲ ਭੀ ਮਨ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਹੋਣੀ ਸੰਭਵ ਮੰਨੀ ਹੈ।[5] ਪਰ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਪਾਤੰਜਲੀ ਨੇ ਯੋਗ-ਸਾਧਨਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਾਮੂਲੀ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। – ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਜੁਗਤੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨਾ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀ ਇਕ ਗੌਣ ਜਿਹੀ ਜੁਗਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਕਈ ਯੋਗੀ ਆਪਣਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਈਸ਼ਵਰੀ ਸਹਾਇਤਾ ਉਸੇ ਯੋਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ "ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਣੀਧਾਨ"ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਯੋਗੀ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਦਇਆ ਦੀ ਯਾਚਨਾ ਭੀ ਕਰੇ। ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਐਸੀ ਅੰਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਯੋਗੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।[6] ਇਹ ਈਸ਼ਵਰ, ਵੇਦਾਂਤ ਜਾਂ ਹੋਰ ਮਤਾਂ ਦੇ ਈਸ਼ਵਰ

---

1. ਪਾਤੰਜਲੀ, ਯੋਗ ਸੂਤਰ, 1.34.
2. ਉਹੀ, 1.39.
3. ਉਹੀ, ~~ਮ~~ 1.36.
4. ਉਹੀ, 1.37.
5. ਉਹੀ 1.23.
6. Mircea Eliade, Yoga, Immortality and freedom, p.74, Isvara's role is comparatively small, He can for example, bring Samadhi to the yogin who takes him as the object of concentration. According to Patanjali, this divine aid is not the effect of a "desire" or a "feeling " - for God can have neither desires not emotions- but of a "metaphysical sympathy between Isvara and purusa, a sympathy explained by their structural correspondence. Isvara is a purusa that has been free since all eternity, never touched by klesas. Commenting on this text Vyasa adds that the difference between Isvara and a ~~literature~~'liberated spirit' is as follows: between the latter the psychomental experience, there was once a relation (even though illusory): whereas Isvara has always been free. God does not submit to being summoned by rituals or devotion, or faith in his mercy: but his essence instinctively collaborates," as it were, with the self that seeks emancipation through Yoga.

ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਪਾਤੰਜਲੀ ਨੇ ਈਸ਼ੁਵਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਇਸ ਲਈ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਤਜਰਬੇ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਸਿੱਧ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤਕ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀਆਂ ਜੋ ਜੁਗਤੀਆਂ ਅਜ਼ਮਾਈਆਂ ਜਾ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁੱਝ ਰਿੱਧੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਦੀ ਰੰਗਤ ਵਾਲੀਆਂ ਸਨ ਤੇ ਕੁੱਝ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਝੁਕਾਵਾਂ ਵਾਲੀਆਂ। ਪਾਤੰਜਲੀ ਦੇ ਯੋਗ ਸੂਤਰਾਂ ਦੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਈਸ਼ੁਵਰ ਪ੍ਰੇਮ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ, ਖਾਸ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਾਚਸਪਤੀ ਮਿਸਰਾ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ-ਭਿਕਸ਼ੂ ਨੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਦਾ ਬੋਲ ਬਾਲਾ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਨੇ ਭੀ ਯੋਗ ਦੀ ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ।[1] ਵਿਗਿਆਨ ਭਿਕਸ਼ੂ ਨੇ "ਈਸ਼ੁਵਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਿਹਰ" ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਟੀਕਾਕਾਰ ਨੀਲਕੰਠ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ੁਵਰ ਯੋਗੀ ਨੂੰ ਇਕ ਮਿਕਨਾਤੀਸ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।[2] ਸਾਂਖ ਦੀ ਅਨੀਸ਼ੁਵਰਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੁੰਦੀ ਪਿਛਲੇਰੇ ਯੋਗ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਈਸ਼ੁਵਰ ਦੀ ਮਿਹਰ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਗਈ—ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮਿਹਰ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ।

---

1. (i) S.Radhakrishnan,The Vedanta According to Samakar/and Ramanuja (1928),p.81,We reach the real when the wrong view is cleared up. If the question is asked as to how we are helped out of avidya to vidyaan illigitimate question, since, when error is detroyed, truth which is self-suffiecent, is revealed- no better answer than assigning it to the grace of God is possible. The pure soul is like a blind man whose lost sight is restored as by the grace off of God.

(ii) Ibid.,p.181,While spiritual insight into the nature of ultimate reality has for its result moksa,the worship of God in this or that form leads to a variety of effects,though all these are confined to the world samsara.They help us to escape from selfish desire, hatred and dullness, and attain calm,peace, and patience in suffering. Devout meditation is a means to knowledge,Bhakti aids jñana.

2.(i) Mircea Eliade,op.cit., p.76,But it is precisely this almost Universal victory of "mysticism"which is of extreme significance in the case of "classic" Yoga,which thereby moved away from what was typical of its beginnings-that is magic. Thus under the combined influences of certain Vedantic ideas and of bhakti(mystical devotion) Vijananabhiksu dwells on the special"mercy of God". Another commentator,Nilkantha, holds that God, though in-active,helps yogins 'like a magnet'.The same author give Isvara a "will" capable of predeterminin the lives of men, for "He makes him do good deeds whom he wants to raise ,and He makes him commit bad deeds whom He wants to throw down" How far we are here from the minor role that Patanjali gave Isvara.
(ii) Swami Prabhawanand and Christopher Ishwerwood, op.cit.,p.34,If we set ourselves to serve Ishwar, if we dedicate our actions and surender our wills to him, we shall find that he draws us to himself. This is the grace of God, which Shri Ramakrishan compared to an ever-blowing breeze;you have only to raise your sail to catch it.

ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਗਿਆਨ-ਮਾਰਗੀ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਬਹੁਤ ਅਸਰ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਭੀ ਸਤਵੇਂ ਤਬਕ ਉਤੇ ਪੁਜਣ ਲਈ ਮਿਹਰ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।[1] ਬਾਬਾ ਜੀ ਤੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਭੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਿਹਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਚੇਰੇ ਦਰਜਿਆਂ ਉੱਤੇ ਹੈ।

3.

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਮਹਾਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਅਸੀਂ ਬਾਹਰਲੇ (ਸਮਾਜਿਕ) ਪੱਖ ਦੀ ਕੁੱਝ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਅੰਦਰਲੇ(ਰਹੱਸਵਾਦੀ) ਪੱਖ ਨੂੰ ਜ਼ਰਾ ਕੁ ਹੀ ਛੂਹਿਆ ਹੈ। ਸੱਚਾਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਹਰਲਾ ਪੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਗੌਣ ਪੱਖ ਹੈ, ਮੁਖ ਨਹੀਂ। ਮੁਖ ਪੱਖ ਅੰਦਰਲਾ ਜੀਵਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਚਿਤਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਇਸ ਪੱਖ ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਵਰਣਨ ਬਹੁਤ ਕਠਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕੁੱਝ ਬਿੰਬਾਂ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦੇਣ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਭੀ ਇਸ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਉਲੀਕਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

---

1. Mehar Baba, God Speaks, p.50, For the mental-conscious human atma to cross the sixth plane and experience the seventh plane by his own efforts is quite impossible. At this stage the grace of a perfect Master is absolutely essential to help the mental-conscious human atma to dissociate himself from the consciousness of mind and to make him realize his unity with the infinte state, to expreience infinite bliss consciously and to realize that he(atma) was eternally in bliss.

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੈ। ਇਸ ਏਕਤਾ ਨੂੰ, ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਰੁਚੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਕਈ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਬੌਧਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਭਾਵਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਤੱਤ ਇੱਕੋ ਹੈ, ਜੋ ਨਿਰਣਾ ਮੰਗਦਾ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ "ਤਿਥੈ ਹੋਰੁ ਨ ਕੋਈ ਹੋਰੁ" ਏਕਤਾ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਤੁਕ ਇਕ ਮਨਫ਼ੀ ਕਥਨ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਭਾਵ ਦਾ ਸੂਝਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਭਾਵ ਕਿਸ ਦਾ ਜਾਂ ਕਿਸ ਵਸਤ ਦਾ ਹੈ ?

(ੳ) ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਤੁਕ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਗਲੀ ਤੁਕ (ਤਿਥੈ ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ) ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਰਮ -ਖੰਡ ਵਿਚ ਜੋਧਿਆਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ।[1]

(ਅ) ਕਈ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਿਛਲੀ ਤੁਕ (ਕਰਮ-ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰੁ) ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪੁੱਜੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਅੰਦਰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ।[2]

(ੲ) ਕਈ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਸਾਧਕਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਨਿਵਾਸ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅਭਾਵ ਵਾਲੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਹੋਂਦ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਹੈ।[3]

(ਸ) ਇਕ ਟੀਕਾਕਾਰ ਨੇ 'ਹੋਰੁ ਨ ਕੋਈ ਹੋਰੁ' ਤੁਕਾਂਗ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਅਨੁਭਵ ਸੂਚਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਦਾ ਅਰਥ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਜੋਧਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਦੁੱਤੀ ਕਿਹਾ ਹੈ।[4]

(ਹ) ਕਿਸੇ ਕਿਸੇ ਨੇ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਦਵੈਤ ਦੇ ਅਭਾਵ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤੇ

---

1. (ੳ) ਜੋਧ ਸਿੰਘ(ਟੀ)ਪੰ.67, ਉਸ ਦਰਜੇ ਵਿਚ ਹੋਰ ਕੋਈ ਭੀ ਨਹੀਂ ਪੁਜਦੇ। ਉਥੇ ਮਨ ਨੂੰ ਜਿਤਣ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂਬਲੀ ਵਾਲੇ ਸੂਰਮੇ ਤੇ ਜੋਧੇ ਹੀ ਪੁਜਦੇ ਹਨ।
(ਅ) ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ(ਟੀ) ,ਪੰ. 226, ਉਸ ਥਾਂ ਬਲ ਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੂਜਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਠਹਿਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।
(ੲ) ਵੀਰ ਸਿੰਘ(ਟੀ) ਪੰ.57, ਉਥੇ ਦੂਸਰਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਿਨਾਂ (ਬਖਸ਼ੇ ਹੋਇਆਂ ਦੇ)
(ਸ) ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ (ਟੀ)ਪੰ.165, ਉਸ ਦਰਜੇ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਹੋਏ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਕੇਵਲ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਤਕੜੇ ਸੂਰਮੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।
2. (ੳ) ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.154, ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ) ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕੋਈ ਦੂਜਾ ਉੱਕਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।
(ਅ) ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ(ਟੀ)ਪੰ. 54, (ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ) ਸਭਥਾਈਂ ਤੇ ਸਭ ਜੀਵਨੰ ਵਿਚ, ਕੇਵਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ (ਉਸਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੂਜਾ ਕੋਈ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ।)
3. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ(ਟੀ) ਪੰ.93, ਓਥੇ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਭਿੰਨ, ਹੋਰ ਜਾਤ ਵਾਲਾ ਜਾਂ ਓਪਰਾ ਆਖ ਸਕੀਏ। ਇੱਕ ਪਰਮੇਸ਼ਰ, ਦੂਜੇ ਅਸੀਂ, ਅਰਥਾਤ ਸਾਡੀ ਮੰਡਲੀ ,ਤੀਜਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਅਰਥਾਤ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਲੋਪ ਹੈ, ਜਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਚ ਸਮਾਵੇਸ਼ ਹੈ। ਉਥੇ ਸਾਡੀ ਵਡੀ ਮੰਡਲੀ ਹੈ।
4. Puran Singh(Tr), p.30, Incomparable, the dwellers of the Realm of Grace.

ਹਨ।[1] ਇਸ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਉਸ ਪਿਛੋਕੜ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਣਗੇ ਜੋ ਕੋਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਸਾਰੀ ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਨਾ ਕੁੱਝ ਸਚਾਈ ਲੱਭਦੀਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਅੰਤਲੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਂਦੇ ਹਾਂ —ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦਵੈਤ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਸਭ ਤੋਂ ਘੱਟ ਮੱਤ-ਭੇਦਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ।

ਇਹ ਅਰਥ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਤਕ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਦਰਜੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਜਿਸ ਹਉਮੈ ਨਾਲ ਆਖਰੀ ਮੋਰਚੇ ਲੱਗੇ ਸਨ ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਫ਼ਤਹ ਲਈ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸੀ ਉਹ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਮਿਹਰ ਹਉਮੈ ਜਾਂ ਦਵੈਤ ਨੂੰ ਫ਼ਤਹ ਕਰ ਕੇ ਏਕਤਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜਾ ਸਮਾਜਿਕ । ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਜਿਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਿੱਧ ਹੈ, ਦੂਜੀ ਉਸੇ ਦੀ ਪੁੱਠ। ਏਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਦਵੈਤ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ, ਦੋਵੇਂ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਢੰਗ ਹਨ, ਉਚੇਰੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੇ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਹ ਸੁਝਾਉ ਦੇਂਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਦ ਸਾਧਕ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੈਂ-ਭਾਵ ਜਾਂ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਖ਼ਾਲੀ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸੱਖਣੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਬਾਰੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਣ ਵਾਲੇ ਕਈ ਲੋਕ ਸਮਝਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਬਹੁਤ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭਰਪੂਰਤਾ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੈ? ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅੰਗ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੋਏ ਹਨ:(ੳ) ਸ਼ਕਤੀ(ਅ) ਗਿਆਨ(ੲ) ਆਨੰਦ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਸ ਭਰਪੂਰਤਾ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਇਉਂ ~~ਕੀਤਾ~~ ਦਿੱਤਾ ਹੈ:-

ਤਿਨ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰ ।

1. (i) M.L.Peace(Tr),p.28,29, Few are the folk who reach this zone, The 'other' (Duality) from entry is debarred.
(ii) Sohan Singh(Tr),p.100,No more is there the 'other'.
(iii) Chella Ram(Tr),p.119,The Grace of God rains on them in its full They are submerged in it. Not a particle of ego remains in them.
(iv) Kapur Singh Sirdar,op.cit.,p.19, The bani,"the mode of communication" of the Karam-Khand,therefore, cannot be joru in the meaning of 'power','strength',the word Joru must stand for something that means,'unison',elimination of the subject -object tension, advanda,"without the other" <u>tithai horu na koi horu</u> and Panjabi word'jod'(ਜੋੜ) ending in a hard 'r'(ੜ) readily suggest itself.

"ਭਰਪੂਰ" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ ਭੀ ਉਹ ਇਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਹੁਣ ਰਾਮ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕਾਸੇ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਭਰਪੂਰਤਾ ਸਾਧਕ ਦੇ ਉਸ ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਸਿਖਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਔਗੇ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਉਮੈ ਦੇ ਪਾਏ ਹੋਏ ਦੋਸ਼ ਨਿਕਲੇ ਸਨ ਤੇ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਈ ਸੀ, ਹੁਣ ਉਸ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਵਿਚ ਰਾਮ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪਾਰਸ ਦੀ ਛੋਹ ਪਾ ਕੇ ਕੁੰਦਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਪੱਕਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਹਰ ਸਮੇਂ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਖੀਵਾ ਕਰੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਉਸ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਪਲ ਭਰ ਵੀ ਤੋਟ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੂਠੇ ਦਰਸ਼ਨ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਸੇ ਨਕਸ਼ੇ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਢਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਹਉਮੈ ਦਾ ਅਭਾਵ ਮਾਨੋ ਐਸੀ ਨਿੰਮਰਤਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਚੁਪ ਚਾਪ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਜੀਉਂਰਣ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਉਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਨਿੰਮਰਤਾ ਇੱਥੇ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਦਾਖਲੇ ਦਾ ਪਰਵਾਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਉਸ ਨੂੰ ਜੋ 'ਗਿਆਨ' ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਨਿਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਗਿਆਨ ਇਕ ਨਵੀਂ 'ਹੋਂਦ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ —ਸਾਧਕ ਸੱਚ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਪਾ ਕੇ ਆਪ ਭੀ ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1] ਇੱਥੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕੀਤਿਆਂ ਸਾਡਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਵਾਲਾ ਇਲਾਹੀ ਨੂਰ ਸਥਾਈ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਭੀ ਸੰਪੂਰਣ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ~~ਕੁਝ ਨਾ ਅ~~ ਚਾਹੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਲਾਹੀ ਰਸ ਦੇ ਝੂਟੇ ਦੇਂਦਾ ਸੀ ਪਰ, ਅੰਦਰਖਾਨੇ, ਆਪਾ-ਭਾਵ ਦੀ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਉਸ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਰਹੀ ਸੀ। ਜਦ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਕੇ ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ

---

1. (i) ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਮਤ ਨਾਮ, ਪੰਨਾ 78, ਉਸ ਨੂੰ ਚਿਤਰਨ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਹੋ ਜਾਓਗੇ, ਕਿਸੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ। ਐਉਂ ਤੁਸੀਂ ਦੈਵੀ ਰੰਗ ਵਾਲੇ ਹੋ ਕੇ ਸਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੋਗੇ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ ਮਨਿ ਨਾਮ ਵਸਾਏ (ਆਸਾ ਮ.੧.ਅਸ਼ਟ -੩)

(ii) Ruysbroeck, The Book of Truth, cap. x. When love has carried us above and beyond all things, above the light, into the Divine Bark, there we are wrought and them transformed by the Eternal Word Who is the image of the father; and as the air is penetrated by the Sun, thus we receive in idleness of spirit the Incomprehensible Light, enfolding us and penetrating us. And this Light is nothing else but an infinite gazing and seeing. We behold that which we are and we are that which we behold; because our thought, life and being are uplifted in simplicity and made one with the Truth which is God (Quoted in Evelyn Underhill, op. cit., p.423)

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਿਸ ਸੁੰਦਰ ਨੂਰ ਦੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਉਸ ਦੇ ਸੁਭਾ ਤੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿੱਥ ਸੀ, ਹੁਣ ਇਹ ਵਿੱਥ ਮਿਟ ਗਈ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਧੁਰੇ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਗਏ ਹਨ, ਇੱਕੋ ਸੁਭਾ ਦੇ ਬਣ ਗਏ ਹਨ, ਇਕ ਸੇਧ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਨੇ ਇਸ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਸੁੰਦਰ ਤੇ ਸਾਦਾ ਉੱਲੇਖ ਇਉਂ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

ਨਾ ਉਹੁ ਮਰਤਾ ਨਾ ਹਮ ਡਰਿਆ।
ਨਾ ਉਹੁ ਬਿਨਸੈ ਨਾ ਹਮ ਕੜਿਆ ।
ਨਾ ਉਹੁ ਨਿਰਧਨੁ ਨਾ ਹਮ ਭੂਖੇ।
ਨਾ ਉਸੁ ਦੂਖੁ ਨਾ ਹਮ ਕਉ ਦੂਖੇ।
ਨਾ ਉਸੁ ਬੰਧਨੁ ਨਾ ਹਮ ਬਾਧੇ।
ਨਾ ਉਸੁ ਧੰਧਾ ਨਾ ਹਮ ਧਾੰਧੇ ।
ਨਾ ਉਸੁ ਮੈਲੁ ਨਾ ਹਮ ਕਉ ਮੈਲਾ।
ਉਸੁ ਅਨੰਦੁ ਤਉ ਹਮ ਸਦ ਕੇਲਾ।
ਨਾ ਉਸੁ ਸੋਚੁ ਨਾ ਹਮ ਕਉ ਸੋਚਾ।
ਨਾ ਉਸੁ ਲੇਪੁ ਨਾ ਹਮ ਕਉ ਪੋਚਾ।
ਨਾ ਉਸੁ ਭੂਖ ਨਾ ਹਮ ਕਉ ਤ੍ਰਿਸਨਾ।
ਜਾ ਉਹੁ ਨਿਰਮਲੁ ਤਾ ਹਮ ਜਚਨਾ।
ਨਾਨਕ ਗੁਰ ਖੋਇ ਭ੍ਰਮ ਭੰਗਾ।
ਹਮ ਓਇ ਮਿਲਿ ਹੋਇ ਇਕ ਰੰਗਾ।[1]

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਹਮ' ਤੇ 'ਓਇ' ਦੇ ਦੋ ਧੁਰਿਆਂ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਹ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਗਏ ਤੇ "ਇਕ ਰੰਗ" ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੱਸ ਕੇ ਸਮਝਾਈ ਹੈ।

ਵੇਦਾਂਤੀ ਪੰਜ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਚੋਥੇ, ਵਿਗਿਆਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਤੋਂ, ਇਸ ਇਕਸੁਰਤਾ ਉੱਤੇ ਹੋਰ ਰੋਸ਼ਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੋਮਯ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ,ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਸੁਧਾਈ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ — ਮਤਿ, ਮਨ, ਬੁਧਿ ਆਦਿਕ ਦੀ। ਵਿਗਿਆਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਸ਼ੁਰੂ

---

1. ਆਸਾ ੫, ਪੰ. 391.

ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[1] ਮਤਿ, ਮਨ, ਬੁਧਿ, ਸਭ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਅਖੰਡ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪਲਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜਦ ਇਸ ਇਕਾਗਰ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜਗਤ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਭੀ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਆਤਮ(Subject) ਇਕ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਅਨਾਤਮ (object) ਭੀ ਇਕ ਹੋ ਗਿਆ। ਜਦ ਤਕ ਜਗਤ ਦੇ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਇਸ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਲੁਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਤਾ ਤਾਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਗਤ ਕਈ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਆਦਰਸ਼ ਹਾਲੇ ਦੂਰ ਭਾਸਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਆਦਰਸ਼ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ—ਨੇਕੀ, ਸੱਚ, ਸੁੰਦਰਤਾ , ਆਨੰਦ ਆਦਿਕ ਦੇ। ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਇਕਾਗਰ ਹੋਣ ਵੇਲੇ ਜਗਤ ਦਾ ਜੋ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਇਹ ਸਭ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਨ ਤੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਤਾਂਘਣ , ਯਤਨ ਕਰਨ ਤੇ ਕਸ਼ਟ ਉਠਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਆਪ ਤੋਂ ਆਪ ਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਆਦਰਸ਼ ਜਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਵੀ ਹੁਣ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀਆਂ ਹਨ।[2] ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਰ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ, ਪੂਰਣ ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੁਣ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪਹਿਲੋਂ ਜਗਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵ ਪੂਰੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮੰਤਵ ਹੁਣ ਪੂਰੇ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਵਾਲਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਸੱਚ ਸੀ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਸੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਦਾ ਸਦਾ ਤੋਂ ਪੂਰਣ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਤੇ ਮਾਲਕ ਹੈ।

---

1. A.K. Bennerjee, op.cit., p.276, In the Mentel Plane, the subject is characterised by three distinct kinds of functions, viz., cognition, emotion and volition. It is divided within itself and does not realize its essential Unitary character. Consequently, it apprehends the different aspects of Reality as really distinct from one another and cannot form any definite conception of their unity, for which it has an inherent demand and which is therefore vaguelly thought of as an ideal to be progressively realised. In the Rational Plane the subject attains its own unity, cognition, emotion and volition are merged together and unified in one undivided spiritual consciousness.

2. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ(ਵਿ), ਪੰ. 65, ਆਚਰਨ-ਸਿੱਧਾਂਤੀ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਇਹ (ਕਰਮ ਖੰਡ)ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਹੈ, ਉਹ ਮੰਜ਼ਿਲ ਜਿਥੇ ਨੇਕੀ ਦਾ ਬਦਲਾ ਆਨੰਦਿਤ ਅਵੱਸਥਾ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ; ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਸਚਾਈ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਕਾਰਨ ਸਦਾਚਾਰਕ ਆਚਰਨ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸਗਵਾਂ ਤੇ ਸਰਬੰਗੀ ਖੇਤਰ, ਨਾ ਕੇਵਲ ਸੱਚ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਬੋਧਿਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਮੰਡਲਾਂ ਉੱਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਾਧਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਉਚੇਰੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਬਹੁਪੱਖੀ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਲਿਆ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।

ਨੇਕੀ, ਸੁੰਦਰਤਾ, ਸਚਾਈ, ਆਨੰਦ, ਆਦਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਪੂਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ[1] ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸਮੌਗਰ ਸੀ, ਹੈ ਤੇ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੋ ਕੁੱਝ ਅੱਗੇ ਦੁਰੇਡਾ ਆਦਰਸ਼ ਸੀ, ਹੁਣ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੈ।

ਸਾਰੰਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਆਪਾ ਇਕਾਗਰ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪਲਟਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਨੇਕਾਂ, ਪਰ ਸਭ ਇਕਾਗਰ ਹੋਈਆਂ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪੁੰਜ ਅਨੁਭਵ ~~ਕਰਦਾ~~ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਦਰਲੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਤੇ ਬਾਹਰਲੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਇਕਸੁਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅੰਦਰਲੀ ਇਕਾਗਰ ਹੋਈ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਇਕਾਗਰ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[2] ਇਸੇ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣ ਬੇਟੋਕ ਆਤਮਾ ਅੰਦਰ ਵਹਿਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਘਨਕਾਰੀ ਹਉਮੈ ਮੁਕ ਚੁੱਕੀ ਹੈ।[3] ਸਾਧਕ ਵਿਚ ਰਾਮ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਨਿਤ-ਵਧਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਆਪਾ ਭਾਵ ਤੋਂ ਖ਼ਾਲੀ ਹੋਣ ਬਾਅਦ ਦੈਵੀ ਸੰਪਤੀ ਨਾਲ ਅਮੀਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜੀਉਂਦਾ, ਉਸ ਵਿਚ ਰਾਮ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਨਸ ਤੋਂ ਦੇਵਤਾ (ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ) ਬਣ ਚੁੱਕਾ ~~ਹੈ~~ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[4]

---

1. A.K. Bannerjee, op.cit., p.275, But when the knowing subject ascended to the Rational Plane and reason became completely rational in its outlook, without any barrier between itself and its objects ,when reason had not to borrow its materials of knowledge from the experinces of the imperfect organs and arrive at an indirect acquaintance with the Reality by an imperfect inferential process, it discovered that what is conceived to be the Ideal, constituted the ~~esstnial~~ essential chracater of the Reality -that Truth,Beauty, and goodness, instead of being the ideal to be realized by a laborious world-process,where the eternally realised charatceristics of the Absolute Brahman.

2. Ibid., p.276,As there is perfect Unification of subjective consciousness,so there is perfect Unification of objective Reality.In this plane Brahman is the universe and universe is the Brahman .The subject as pure spiritual consciousness, finds refeleted upon itself One Undivided Universal ~~Reality,Brahman~~ consciousness,which alone and withe out a second, is the Absolute Reality,Brahman.

3. ਨਦਰਿ ਕਰੇ ਤਾ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਏ।
ਗੁਣ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਅਉਗਣ ਸਬਦਿ ਜਲਾਏ।
ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਪਦਾਰਥੁ ਪਾਏ। (ਗਉੜੀ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.222)

4. ਬਲਿਹਾਰੀ ਗੁਰ ਆਪਣੇ ਦਿਉਹਾੜੀ ਸਦਵਾਰ
ਜਿਨਿ ਮਾਣਸ ਤੇ ਦੇਵਤੇ ਕੀਏ ਕਰਤ ਨ ਲਾਗੀ ਵਾਰ। (ਆਸਾ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.463)

ਸਾਧਕ ਦਾ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਉੱਦੇਸ਼ ਦੈਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਲਣਾ ਸੀ ਜੋ ਹੁਣ ਪੂਰਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਜਾਂ ਪਾਉਣਾ ਹੈ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਰੂਪ ਬਣ ਕੇ ਹੀ ਇਹ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅਸਲ ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਹੀ ਹੋ ਕੇ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਜਦ ਕੋਈ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਆਪ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ 'ਰਾਮ' ਦਾ ਰੂਪ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦਾ ਅਰਥ ਕਦਾਚਿਤ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਸਾਧਾਰਣ ਹਉਮੈ ਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ-ਭਰਿਆ ਆਪਾ 'ਰਾਮ' ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਕਥਨਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇੱਕੋ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਇਹ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ।[2] ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਰਾਮ ਜਾਂ ਪਰਮੇਸਰ ਦਾ ਰੂਪ ਕਹਿਣਾ ਅਸ਼ੁੱਧ ਨਹੀਂ।[3]

ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵਰਣਨ ਲਈ ਇਕ ਬੜਾ ਸੁੰਦਰ ਬਿੰਬ ਸੁਨਿਆਰੇ ਦੀ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਪੈ ਕੇ ਸੋਨੇ ਦਾ ਸ਼ੁਧ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਖ਼ੁਦ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਅੱਠਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਇਸ ਬਿੰਬ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪਿਛਲੇ ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਭੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਸੰਪੂਰਣ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੁਝਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਸੀ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਪਏ ਸੋਨੇ ਵਿਚੋਂ ਖੋਟ ਨਿਕਲਣ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸੇ ਸੋਨੇ ਦੇ ਅੰਗ ਦਾ ਰੂਪ ਬਣ ਜਾਣ ਵਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦੇਂਦੇ ਹਾਂ। ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਮਘ ਰਿਹਾ ਸ਼ੁਧ ਸੋਨਾ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸੁਸ਼ੋਭਿਤ ਆਤਮਾ ਦਾ ਵਧੀਆ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਪਉੜੀ ਤੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਉਲੀਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪੂਰਣਤਾ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰਾ

---

1. (ੳ) ਹਰਿ ਜਨੁ ਐਸਾ ਚਾਹੀਐ ਜੈਸਾ ਹਰਿ ਹੀ ਹੋਇ।
(ਸਲੋਕ ਕਬੀਰ, ਸ਼੍ਰ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1372)

2. J.A.Subhan, Sufism, p.82, When a man is the recipient of the effulgence of the attributes, his own existence is oblitrated and when the light of servile existence is extinguished and the spirit of his creatureliness annihilated, then God sets up in the temple of the human body - but this without interpenetration or permeation (hulul) - from His Essence, a subtle substance not detached from Himself nor joined to the creature, as a substitute for that of which he was deprived of that which was lost in annihilation.

3. (ੳ) ਗੁਰ ਪਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਪਰਮੇਸਰੁ ਆਪਿ ।
(ਆਸਾ 5, ਸ਼੍ਰ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.387)

(ਅ) ਗੁਰੁ ਨਾਨਕ ਨਾਨਕੁ ਹਰਿ ਸੋਇ। (ਗੋਂਡ 5, ਸ਼੍ਰੀ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.865)

ਜ਼ੋਰ ਲਾਵੇ ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤਦ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਦ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਮੀਂਹ ਵਰਸੇਗਾ।[1] ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੈਵੀ ਰੰਗਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਰੰਗੀ ਜਾਣਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪਰਖ ਹੈ- ਉਸ ਦਾ ਆਪਾ ਨਿਛਾਵਰ ਕਰਨ ਦੀ ਤਤਪਰਤਾ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਪੂਰਣ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। 'ਰਾਮ' ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਸ ਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਹੈ। ਅਗਲੇ ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਰਾਮ' ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਵਿਚ ਰੰਗਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਪੂਰਣਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦੈਵੀ ਪੂਰਣਤਾ ਨਹੀਂ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਬੇਅੰਤ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਗੁਣ ਭੀ ਬੇਅੰਤ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਰਾਮ ਦਾ ਰੂਪ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਕੋਈ ਭੀ ਗੁਣ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਰਾਮ ਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਰਾਮ ਦੇ ਕੁੱਝ ਗੁਣ ਹੀ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਜੀਉਂਰੇ ਹਨ, ਸਾਰੇ ਨਹੀਂ। ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਪੰਧ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਮੰਜ਼ਿਲ ਖਲੋਤੀ ਹੋਈ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਦਾ ਚਲੰਤ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਦੀ ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਜੀਉਰਨ ਦੀ ਭੁੱਖ ਕਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਹ ਨਿਤ ਨਵੇਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਚਾਹ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਵੀ ਉਹ ਅੱਗੇ ਨੂੰ ਤਾਂਘਦਾ ਹੈ, ਹਾਲੇ ਵੀ ਪਾਂਧੀ ਹੈ।[2] ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਜੋ ਬੇਅੰਤ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਹੀ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ।

---

1. Catherine of Siena, Dialogue, cap, lxxviii, "These souls", says the Divine Voice to St. Catherine of Siena," thrown into the furnace of my charity, no part of their Will remaining outside but the whole of them being inflamed in Me, are like a brand, wholly consumed in the furnace, so that no one can take hold of it to extinguish it, because it has become fire. In the same way no one can seize these souls, or draw them outside of Me, because they are made one thing with Me through grace, and I never withdrew Myself from them by sentiment, as in the case of those whom I am leading on to perfection."(Quoted in E.Underhill, op.cit., p.421-2.)

2. J.A.Subhan, op.cit., p.81, By the effulgence of the Divine attributes, the essence of the Mystic is invested one by one with the attributes of God, really, actually, and absoultely, just as any object receiving an attribute becomes qualified by it. When a man is the object of illumination of any attribute, he may be likended to one embarking on a boat and launching out on a sea which he is to explore to its uttermost reaches.

4.

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸਚ-ਖੰਡ ਭਾਵੇਂ ਇਕੋ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ ਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਕ / ਫ਼ਰਕ ਬਿਲਕੁਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ - ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਵਰਣਨ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਉਸਦੀ ਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੂਰਣ ਤਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ 'ਰਾਮੁ' ਨੂੰ ਮਿਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਰਾਮੁ' ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁਕੇ ਸਾਧਕਾਂ ਬਾਰੇ ਇਕ ਹੋਰ ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਦੱਸੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਈ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

ਤਿਥੈ ਭਗਤ ਵਸਹਿ ਕੇ ਲੋਅ।
ਕਰਹਿ ਅਨੰਦੁ ਸਚਾ ਮਨਿ ਸੋਇ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਜ਼ਰਾ ਸੰਭਲ ਕੇ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਟੀਕਾ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਇਹ ਕੰਮ/ਕੁੱਝ ਕਹਿ ਕੇ ਸਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਈ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਗਤ ਵਸਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਵਸਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਸੁਖੀ ਹਨ। ਪਰ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰੱਖ ਕੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸੋਚਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਿਉਂ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਗੁੱਝਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਇਹ ਸੇਧ ਫੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਖੰਡ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਭੀ ਉਸੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਗਤ ਭੀ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹੀ ਭਾਗ ਹਨ। ਸੋ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਆਪ ਇਕ-ਵਚਨ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਬਹੁ-ਵਚਨ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਭੁਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਇਕ-ਵਚਨ ਸਾਧਕ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਕਰਦੇ ਕਹਿਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਈ ਭਗਤ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਜਿਸ ਇਕ-ਵਚਨ ਸਾਧਕ ਦੀ ਗੱਲ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਸੋ ਹੁਣ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਹੁ-ਵਚਨ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਤੁਰ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਨੇਕਾਂ ਭਗਤ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦਾ ਹੀ ਬਹੁ-ਵਚਨ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵੱਖਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਵਚਨਾਂ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਇਸ ਖੰਡ, ਬਲਕਿ ਹਰ ਖੰਡ, ਦੇ ਹਰ ਭਾਗ ਵਿਚ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਤੀਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਜੋਧਿਆਂ, ਮਹਾਬਲੀਆਂ

ਤੇ ਸੂਰਮਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਉਹ ਭੀ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਨਾਵਾਂ, ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਰੰਗਾਂ ਦੇ ਜੀਅ ਦਿਸਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੱਬੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਅੰਗ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਸਿੱਧਾਂ, ਬੁਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ, ਨਰਿੰਦਾਂ, ਸਮੇਤ। ਹਰ ਖੰਡ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਹੁ-ਵਚਨ ਹੈ।

ਹੁਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਦੋ ਅੰਗ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਕੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ? ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਾਮ ਵਸਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਗਤ ਝਲਕ ਮਾਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਭਗਤ "ਸੱਚਾ" ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾਉਣ ਕਰਕੇ ਆਨੰਦਿਤ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਰਾਮ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ ਜਾਂ ਭਗਤ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਬਹੁਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਅਜੀਬ ਜਿਹਾ ਲਗੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਜਾਪਦੀ। ਪਰ ਜੇ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੋ ਤਾਂ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਅਜਿਹੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਜ਼ਰ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦੀ ਟੀਕਾ ਵਿਚ:

"ਸਾਧਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਸਭ ਭਗਤ ਜਨ ਬੈਠੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਸਤਿਸਰੂਪ ਭਗਵਾਨ ਸਦਾ ਵਸਦਾ ਹੈ।"[1]

ਇਥੇ ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਨੇ ਸਾਫ਼ ਮੰਨਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਸਭ ਭਗਤ" ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ "ਸਾਧਕ" ਦਾ ਬਹੁ-ਵਚਨ ਨਹੀਂ। "ਸਭ ਭਗਤ" "ਸਾਧਕ ਨੂੰ" ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੂੰ ਭਗਵਾਨ ਭੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ-ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬੈਠਾ। ਫੇਰ ਇਹੀ ਭਗਵਾਨ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਭੀ ਵਸਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਭਗਤ ਕੌਣ ਹਨ? ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਉਹ ਕਈ ਮਤਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਹਨ:

"ਉਥੇ ਅਨੇਕਾਂ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਪੰਥਾਂ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕ ਹੋਣਗੇ।"[2]

ਅਨੇਕਾਂ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਪੰਥਾਂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਨੂੰ "ਕੇ ਲੋਅ" ਤੋਂ ਸੁਝਿਆ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਮਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਭ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਲੋਅ' ਦੇ ਇਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਨਗੀ

---

1. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ (ਟੀ), ਪੰ.95.

2. ਓਹੀ, ਪੰ. 94.

ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ।[1]

ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਜੀ ਨੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਭਗਤਾਂ ਨੂੰ ਸਜਾਇਆ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਫੁਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਦਾ ਦਰਜਾ ਬਹੁਤ ਉੱਚਾ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ:-

ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਦਾ ਆਦਿ ਅੰਤ ਥਿਤ ਨ ਵਾਰੁ ਨ ਮਾਹੁ ਲਿਖਾਇਆ।
ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਸਚੁਖੰਡ ਹੈ ਨਿਰੰਕਾਰ ਗੁਰੁ ਸਬਦ ਵਸਾਇਆ।[2]

ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜੁੜੀ ਕੋਈ ਸੰਗਤਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਕੁਹਾਉਣ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਜਦ ਤਕ ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਸਤਿਸੰਗੀ "ਇਕ-ਜੋਤਿ" ਨਾ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੋਣ। ਸੰਸਾਰੀ ਸਤਿਸੰਗੀ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਉੱਤਮ ਦਰਜੇ ਦੇ ਹੋਣ, ਉਹ ਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ-ਜੋਤਿ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਸੋ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਕਹਾਉਣ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਕੋਈ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਜਿਸ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਭਾਗ ਗਿਣਨਗੇ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿਚ ਮਾਮੂਲੀ ਫਰਕ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤਿ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਅਨੁਭਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸੰਗਤਿ ਆਨੰਦ ਦੀ ਸੂਰਤ। ਇਸ ਸੰਗਤਿ ਨੂੰ ਇਕ ਸਪੇਨੀ ਈਸਾਈ ਲੇਖਕ ਨੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਕਿਹਾ ਹੈ:-

---

1. 'ਲੋਅ' ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥ 'ਲੋਕ' ਹਨ ਤੇ ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਡਾਂ.ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਡਾ.ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਹ ਹੀ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਭਵਨ' ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਭਾਰਤੀ ਪੁਰਾਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਇਸ ਧਰਤੀ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਾਸੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਮੁਨਾਸਿਬ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਲੋਅ' ਨੂੰ 'ਦੇਸ਼' ਕਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਡੰਕਨ ਗ੍ਰੀਨਲੀਸ ਨੇ 'world', ਸ੍ਰ: ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ "climate" ਦਾ ਸੂਚਿਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਸੱਭ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਲਪਣਾ ਜਸਟਿਸ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕੇ 'ਲੋਅ' ਦੇ ਅਰਥ "planets" ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਐਸੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ 'ਲੋਅ' ਦੇ ਸਥਾਨ ਵਾਚੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਭੁਲ ਕੇ ਇਸ ਤੁਕ ਦੇ ਸਮੂਹਵਾਚੀ ਅਰਥ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਟਰੰਪ "communities" ਤੇ ਪ੍ਰੋ: ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਸ. ਮਿਹਰ ਸਿੰਘ ਖੁਸ਼ਵੰਤ ਸਿੰਘ ਆਦਿ "congregations"

ਤਕਰੀਬਨ ਸਭ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਨੇ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜਾਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸੰਸਕਾਰ ਜਗਾਏ ਹਨ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਿਹਤਮੰਦ ਰੁਚੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਨੇ ਜੋ ਲਿਖਿਆ ਹੈ "ਉਥੇ ਅਨੇਕਾਂ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਪੰਥਾਂ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕ ਹੋਣਗੇ" ਉਹ ਭੀ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੰਕੇਤ ਹੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ 'ਲੋਅ' ਦੇ ਅਰਥ ਤਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਦੇਸ ਹੀ ਕਰਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ, "ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਪੰਥਾਂ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕ" ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ "ਭਗਤ" ਸ਼ਬਦ ਨੇ ਸੁਝਾਏ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਸਾਧਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਾਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪ ਬਹੁਤ ਉੱਚੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਹੈ। ਭਗਵਾਨ ਸਾਹਮਣੇ ਬੈਠੇ ਇਹ ਉਪਾਸ਼ਕ ਭੀ ਬਹੁਤ ਉੱਚੇ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ।

2. ਵਾਰਾਂ 39.13.5-6

"The commerce with all the saints - that is to say the eternal human society...The commerce with all the saints was, according to him(Oetinger),essential to the context of eternal happiness...Heaven, then, so it is believed by many , is society, a more perfect society than that of this world, it is human society fused into a person....Just as no one can live in isolation, so no one can survive in isolation."[1]

ਇਸ ਕਥਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਕਿ ਅਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ।

ਜਦ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਤਿ-ਸੰਗ ਦਾ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਜੁੜਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਇਕ ਅਰਸ਼ੀ ਸਤਿ-ਸੰਗ ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰੂਹਾਨੀ ਜੋਤਾਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸੰਗਤ ਮਾਣ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਤਸੱਵਰ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਸੇਧ ਫੜ ਕੇ ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਤਿਸੰਗਾਂ ਨੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਜੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਆਖਿਆਇਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਕ ਦਿਲ-ਟੁੰਬਾਊ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਜੋਤਿ ਕੇਵਲ ਮਹਾਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਹ ਮਹਾਨ ਸਮਾਜਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭੀ ਵਿਅਕਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਉਨੰਤੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਭੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਸਮੇਂ ਸਾਧਕ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਵਿਚ ਪਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਖਾਲਸਾ ਸਾਜਣ ਲਗਿਆਂ ਇਸੇ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਕ ਹੋਰ ਈਸਾਈ ਲੇਖਕ ਨੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਤੇ ਅਰਸ਼ੀ ਪੰਥ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਉਂ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

The church in history is not yet the perfect community,but it is the concrete medium through which the salvation accomplished by Jesus Christ is actually being proclaimed to and appropriated by men and women in faith. Therefore, although the Church exists in the historical realm, it should not be thought of merely as any other community in history. The crucified and risen Christ is ever present in the church in a special way. We may say that the Church in

---

1. Miguel De Unamuno,Tragic Sense of Life, (Tr.J.E.Crawford Flitch, 1954) ,pp.253-4.

~~ਟੈ. ਟੂਕਾਂ, 39.13.5-6~~

history points to the eschatological community in which the whole human race will realize eternally and ultimately the redemption through Jesus Christ.[1]

ਈਸਾਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਅਰਸ਼ੀ ਸਤਿਸੰਗ ਦਾ ਜੋ ਕਿਆਸ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਹਜ਼ਰਤ ਈਸਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਹੈ ਭੀ ਸੁਭਾਵਿਕ। ਜੇ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਮੁਸਲਮਾਨ ਚਿੰਤਕ ਬਣਾਉਣਗੇ ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਸਥਾਨ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਦੇਣਗੇ। ਹੋਰ ਮਤਾਂ ਵਾਲੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈਣਗੇ । ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭੀ ਇਕ ਥਾਂ ਅਜਿਹਾ ਚਿਤਰ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਵਿਚ ਦੱਸ ਗੁਰੂ ਸਜਾਏ ਹਨ ਜੋ ਐਨ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ:-

ਸੱਚਖੰਡ ਦਾ ਤੇਜ ਲਹਿਰੇ ਮਾਰਦਾ
ਦੇ ਕੇ ਝਲਕ ਅਨੂਪ ਝਲਕਾਂ ਸੈਂਕੁੜਾਂ
ਝੱਲਯਾ ਜਾਏ ਨ ਤੇਜ ਡਿੱਠਾ ਜਾਏ ਨ
ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ੋ ਹੋਰ ਵੱਡਾ ਨਿਕਲਦਾ
ਤੇਜੋ ਤੇਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਮਡੀ ਆਂਵਦਾ
ਅੰਤ ਤੇਜ ਦਾ ਤੇਜ ਝਲਕਾਂ ਮਾਰ ਕੇ
ਚਮਤਕਾਰ ਚਮਕਾਂਵਦੇ ਕੇ ਲਿਸ਼ਕਿਆ
ਦਿਤਾ ਜਿਸ ਦਿਖਲਾਇ ਅਚਰਜ ਰੂਪ ਏ ;
ਤਖਤ ਇਕ ਤੇਜ ਸਰੂਪ ਉਸ ਤੇ ਰਾਜਦੇ
ਦਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਆਪ ਸਤਿਗੁਰ ਸੋਹਣੇ
ਤੇਜੋਂ ਤੇਜ ਵਧੀਕ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਕੇ
ਗਯਾਨ ਤੇਜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਰੂਪ ਸੀ
ਦਿਸਣ ਇਕੋ ਰੂਪ ਪਰ ਦਸ ਭਾਸਦੇ।[2]

ਇਹ ਵਰਣਨ ਬੜਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਭੀ ਸਾਡੀ ਟਿੱਪਣੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਉਤੇ ਕੀਤੀ ਟਿੱਪਣੀ ਵਰਗੀ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਚਿਤਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਤੋਂ ਸੁਝਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ, ਬਨਿਸਬਤ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਤੋਂ। ਪਰ ਇਸ ਚਿਤਰ ਵਿਚੋਂ ਤਿੱਖੇ ਤੇਜ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਮਹਾਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੁਝਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਉਹ

---

[1] V.C.Samuel, The Faith of Christianity, (Christianity), pp. 29-30

2. ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ, ਕਾਂਡ 6.212-24.

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ "ਜੋਰੁ" ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਡੂੰਘਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵਰਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਜੋ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸੁਹਣਾ ਨਿਖਾਰਿਆ ਹੈ- ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਨੂੰ ਭੀ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਨੂੰ ਭੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੇਵਲ "ਭਗਤ" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਸਿਖ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਉਸ ਤੋਂ ਦਸਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਸੂੰਾ ਲੈਂਦੇ ਤੇ ਗੈਰਸਿਖ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦਾ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜੋ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਦਸ ਗੁਰੂ ਇਕੋ ਰੂਪ ਦਿਸਦੇ ਹਨ ਇਹ ਉਪਰੋਕਤ ਸਪੇਨੀ ਲੇਖਕ ਦੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ ਕਿ ਉਥੇ ਸਮਾਜ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਸਿਮਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜੋ ਰਾਮ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਉਹ ਬਾਹਰ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਭੀ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਦੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਉਹ ਹਰ ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰਮੁਖਾਂ, ਸੰਤਾਂ, ਮਹਾਤਮਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ:-

ਆਪਨੜੈ ਹਥਿ ਆਰਸੀ ਆਪੇ ਹੀ ਦੇਖੈ।
ਆਪੇ ਦੇਖਿ ਦਿਖਾਇਦਾ ਛਿਅ ਦਰਸਨਿ ਭੇਖੈ।
ਜੇਹਾ ਮੂੰਹ ਕਰਿ ਭਾਲਦਾ ਤੇਵੇਹੋ ਲੇਖੈ।
ਹਸਦੇ ਹਸਦਾ ਦੇਖੀਐ ਸੈ ਰੂਪ ਸਰੇਖੈ।
ਰੋਦੈ ਦਿਸੈ ਰੋਵਦਾ ਹੋਇ ਨਿਮਖ ਨਿਮੇਖੈ।
ਆਪੇ ਆਪਿ ਵਰਤਦਾ ਸਤਸੰਗ ਵਿਸੇਖੈ।[1]

ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਇਕ ਆਰਸੀ, ਸ਼ੀਸ਼ਾ, ਫੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਆਪਣਾ ਹੀ ਨਿਤ ਨਵਾਂ ਬਦਲਦਾ ਰੂਪ ਵੇਖਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਰੂਪ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਹਨ। ਸਭਨਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਪਰ ਸਤਿਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਬਹੁਤਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਜਗਤ-ਗੁਰੂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਜਨਮ-ਭੂਮੀ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ, ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਦੀ "ਹੈ ਹੈ ਕਰਦੀ ਦੁਖੀ ਲੁਕਾਈ" ਤਕ ਪਹੁੰਚਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੁੱਖ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਹਰ ਦੁੱਖੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਦਇਆ ਸੀ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਸੀ ਜਾਂ ਪਰਾਏ ਦੇਸ਼ ਦਾ, ਹਿੰਦੂ ਸੀ ਜਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ, ਅਮੀਰ ਸੀ ਜਾਂ ਗਰੀਬ, ਰਾਜਾ ਸੀ ਜਾਂ ਰੰਕ। ਉਹ ਉੱਚਿਆਂ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਨੀਵਿਆਂ ਦੇ ਦੁੱਖ ਤੋਂ

---

1. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰਾਂ, 2.1.

ਘੱਟ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਦੇ ਤੇ ਨੀਵਿਆਂ ਨਿਮਾਣਿਆਂ ਨੂੰ ਉਚਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦੇਂਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਮਦਰਦੀ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸਗੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੀ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਪਾਪਸ਼ੀ ਸਨ ਜਾਂ ਪੁੰਨੀ, ਗਿਆਨਵਾਨ ਸਨ ਜਾਂ ਅਗਿਆਨ ਦੇ ਅੰਧੇਰੇ ਵਿਚ ਫਸੇ ਹੋਏ। ਪਰ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਿੱਧਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਘਰ ਛੱਡ ਕੇ ਕਿਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਦੇਸ-ਰਟਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉੱਤਰ ਸੀ, ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ:-

ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਗ੍ਰਿਹ ਤਜਿਓ ਉਦਾਸੀ।
ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਇਹੁ ਭੇਖੁ ਨਿਵਾਸੀ।
ਕਿਸੁ ਵਖਰ ਕੇ ਤੁਮ ਵਣਜਾਰੇ।
ਕਿਉ ਕਰਿ ਸਾਥੁ ਲੰਘਾਵਹੁ ਪਾਰੇ। (7)
ਗੁਰਮੁਖਿ ਖੋਜਤ ਭਏ ਉਦਾਸੀ।
ਦਰਸਨ ਕੈ ਤਾਈ ਭੇਖ ਨਿਵਾਸੀ।
ਸਾਚ ਵਖਰ ਕੇ ਹਮ ਬਣਜਾਰੇ।
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਉਤਰਸਿ ਪਾਰੇ। (8)[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਿਸ "ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ" ਬਾਬਤ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ, 'ਹਉ ਭਾਲਣਿ ਚੜ੍ਹਿਆ ਸੰਸਾਰਾ"[2] ਉਸੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਪੱਖ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗੇ ਉੱਚੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਜਦ ਕਿਸੇ ਦੇਸ ਵਿਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਥੋਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹੋਰ ਸਭ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉਸ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਉੱਤਮ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦੇ ਇੱਛਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਪਜਾਈ ਸਭਿਅਤਾ, ਸਭ ਦਾ ਸਿਖਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਉੱਚੇ ਆਤਮਿਕ ਪੁਰਸ਼ ਹਨ। ਜਦ ਅਜਿਹੇ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਜੁੜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਬੈਕੁੰਠ ਆਦਿਕ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਅਜਿਹੇ ਗੁਰਮੁਖਿ ਟਾਵੇਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਅਰਸ਼ੀ ਸੰਗਤਿ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਕਿਆਸ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਫ਼ਰਸ਼ੀ ਸੰਗਤਾਂ ਨੂੰ ਸਦਾ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

5.

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜੋ ਭਗਤ ਸਜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਉਹ ਉਥੇ ਕੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ? ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਸੱਚੇ ਨੂੰ ਵਸਾ ਕੇ ਆਨੰਦ

1. ਰਾਮਕਲੀ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.934.
2. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰਾਂ, 1.29.4.

ਮਾਣ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨ ਵਿਚ ਉਹ ਹੀ ਵੱਸਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ ਅਵਸ਼ ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵੇਖ ਕੇ ਉਪਜਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣ ਹਨ। ਭਗਤ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਦੇ, ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾਉਂਦੇ ਤੇ ਆਨੰਦਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਸਾਨੂੰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਭਾਵਕ ਅੰਸ਼ ਵਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਸਰਮ ਦੇ ਤਪੱਸਿਆ ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਲੜ ਫੜ ਕੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਪਜਦੇ ਵਿਜੋਗ ਭਾਵਾਂ ਤਕ ਪੁਜ ਗਏ ਸਾਂ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਉਸ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਤੇ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਉਪਜਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਸੰਜੋਗ ਤੇ ਵਿਜੋਗ ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ। ਵਿਜੋਗ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਬਿਨਾਂ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਪੂਰਾ ਆਨੰਦ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਪੰਜੇ ਖੰਡ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਖੰਡ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਵੱਧ ਹੈ ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਵਿਜੋਗ ਵੱਧ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਵਿਜੋਗ ਖੂਬ ਵਾਰੀ ਵਟਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਥਾਈ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਜੋਗ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਸਥਾਈ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਂਡ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਸੂਰਮਿਆਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਸੀ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਸੂਰਮਤਾ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿਤਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਕਰਮ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਉਹ 'ਜੋਧ ਮਹਾ ਬਲਸੂਰ' ਹਨ, ਜਗਤ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਆਪਣੀ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਨ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਤ ਨਵੇਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵਕ ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਖਾ ਕੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਮਸਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਮਸਤੀ ਦੇ ਉਹ ਕਰਮਹੀਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਪ੍ਰੇਮ ਸਦਾ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅਨਿੰਨ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਸਬੂਤ ਉਹ ਉਸ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਪਰਵਿਰਤ ਰਹਿ ਕੇ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਇਹੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਰਮਿਕ ਪੱਖ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕਰਮ-ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸੁਭਾਵਿਕ ਵਿਕਾਸ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਪੱਖ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਬਹੁਤ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਕਾਰਮਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਇੰਨਾ ਧਿਆਨ ਦਿਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਭਾਵਕ ਤੇ ਬੌਧਿਕ ਪੱਖ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਅਣਗੌਲੇ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਾਰਮਿਕ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਰਾਮ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਲਿਆ ਹੈ ਉਹ ਭੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਤੀਬਰ ਸੰਜੋਗ ਤਕ ਨਹੀਂ ਪੁੱਜੇ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਜੋਗ ਵਰਣਨ ਵਾਲੇ ਆਮ ਸ਼ਬਦ ਨਜ਼ਰੀਂ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਭੀ ਇਕ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਦਰਬਾਰ ਅੱਖੋਂ ਓਹਲੇ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਪਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦੋਬਾਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ

ਨਿਰੰਕਾਰ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾਇਕ ਹੈ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਉਹ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਪਰ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਫੇਰ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੀ ਸਵੱਲੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਵਾਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵੱਲ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਜਾਣ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਵਿਜੋਗ ਤੇ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਦੋਹਾਂ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਹ ਤੇ/ਸੁਹਾਗਣ, ਨਾਰ ਤੇ ਕੰਤ, ਆਦਿਕ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵਰਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੱਭ ਤੋਂ ਸੁੰਦਰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਬਾਰਹਮਾਹ ਤੁਖਾਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਤੋਂ ਉੱਕਾ ਪ੍ਰਹੇਜ਼ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਉਸ ਦਾ ਦਰਬਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿਤੀ ਗਈ ਹੈ।[1] ਇਸ ਤਰਜੀਹ ਦਾ ਕਾਰਨ ਤੇ ਲਾਭ ਅਸੀ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੁਹੁ ਸੁਹਾਗਣ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ ਉਤੇ ਨਹੀਂ ਵਰਤੀ ਗਈ। ਇਥੇ ਦਰਬਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਭੀ ਨਰਮ ਜਿਹੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਬਾਕੀ ਦੇ ਅੰਗ, ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਤੇ ਹੁਕਮ, ਭਰਵੇਂ ਰਾਜਸੀ ਰੰਗ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਇਸ ਨਰਮ ਸੁਰ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਬਲਕਿ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਲਰ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਸੁਹੁ ਸੁਹਾਗਣ ਵਾਲੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦੀ ਟੋਹ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪਾਸੇ ਝੁਕਾਉਣ ਵਾਲੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਹਨ -"ਰਾਮੁ" ਤੇ ਸੀਤਾ" । ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ

---

1. ਰਾਮ ਸਿੰਘ, ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ, ਪੰ.158-159-, ਪ੍ਰੀਤ -ਕਾਵਿ ਦੀ ਉਹ ਅਨੂਪਮ ਸ਼ੈਲੀ ਜਿਸ ਦੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਦੁੱਤੀ ਮਾਹਰ ਹਨ, ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਉੱਕਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਸੁਹੁ ਸੁਹਾਗਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਬਿੰਬਵਾਲੀ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਝੱਟ ਪੱਟ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਮੁੱਖ ਅੰਗ ਹਨ, ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਆਗਿਆਕਾਰਤਾ । ਦੋਵੇਂ ਸੁਹੁ ਸੁਹਾਗਣ ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਵਾਏ ਗਏ ਹਨ। (ਜਿਵੇਂ "ਸਹੁ ਕਹੈ ਸੋ ਕੀਜੈ ਤਨੁ ਮਨੋ ਦੀਜੈ ਐਸਾ ਪਰਮਲੁ ਲਾਈਐ -ਤਿਲੰਗ ਮ.੧) ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤੀ ਜੋ ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਭੀ ਐਸੇ ਘੱਟ ਹੀ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰੀਤ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਏ। ਪ੍ਰੇਮ, ਵਿਸਮਾਦ, ਭੈ, ਨਿਮਰਤਾ, ਸਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ-ਰਸੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਕੇਵਲ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਵਿਸ਼ਵ-ਦਰਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਰਾਜਸੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਘਰੋਗੀ ਬਿੰਬਵਲੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਢੁੱਕਵੀਂ ਤੇ ਸਾਰਥਿਕ ਹੈ। ਜਾਂ ਫਿਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰ ਵਧੇਰੇ ਖਿਲਾਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਪਰ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧ ਸੋਚਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਦਰੁਸਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਹ ਰੱਬ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ-ਸਰੂਪ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਕਤੀ-ਸਰੂਪ ਉੱਤੇ ਭੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ , ਤਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਠਕ ਜਿਸ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨ, ਉਸ ਵਿਚ ਜੋ ਕੋਮਲ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਰਾਜਸੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਭੀ ਸੰਕੋਚ ਨ ਹੋਵੇ।

ਸ਼ਹੁ ਤੇ ਸੁਹਾਗਣ ਦੇ ਤੁਲ ਗਿਣ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ:-

In this fourth stage the thoughts, words and deeds of the disciples pivot round the centre of God's glory,with which they are imbued to their very core.Soul force is the indicative characteristic of this Realm.The disciples have no desire except the burning desire to love Him more and still more and be a living sacrifice at the alter of His Love. Their actions are now without the least desire for return. Maddened with love they become the ardent and willing instruments of their beloved's Will. Such persons are the Sita, Chaste and pure, free from fear, with their soul force replendently sparkling.[1]

ਜੇ ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ ਜੀ ਨੂੰ ਇਕ ਸ਼ਬਦ 'ਸੀਤਾ' ਤੋਂ ਪਵਿਤਰ ਨਾਰੀ ਦਾ ਸੁਝਾ ਨਾ ਮਿਲਦਾ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ-ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੇ ਅਤਿਅੰਤ ਤੀਬਰ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ (burning desire,""maddened with love) ਨਾ ਵਰਤਦੇ।

ਸ੍ਰੀ ਸ਼ਰਦ ਚੰਦਰ ਵਰਮਾ ਭੀ "ਸੀਤਾ" ਦੇ ਅਰਥ ਸਤਵੰਤੀ ਨਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ 'ਰਾਮ' ਨਾਲ ਭੀ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੰਪਤੀ ਦਾ ਬਿੰਬ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤਕ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:-

"Such persons,chaste and virtuous,do not die spiritually and are not deceived by Maya. Dwelling in His love,with intelleoutal purity, the picture of perfection becomes a picture of All-Pervasing Lord, the devotees being united with Divine Omniscience...."

The line"Ram rahia bharpur", tithai sito-sita mahima mah"has been at times grossly misinterpreted .The word Ram hardly needs any translation,being the name of Ram,used over five thousand times in Adi-Granth.With Ram,follows Sita."[2]

---

1. Chella Ram, (Tr),p.118-9.

2. On Next page.

'ਰਾਮੁ' ਤੇ 'ਸੀਤਾ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਦੰਪਤੀ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨਾ ਕਠਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨਾ ਹੋਰ ਭੀ ਕਠਨ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਅੰਗ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਏ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਭੀ 'ਸੀਤਾ' ਦਾ ਅਰਥ ਰਾਮ ਦੀ ਸੀਤਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਔਖੀ ਤੁਕ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਤੁਕਾਂਗ ਆਇਆ ਹੈ:-

ਤਿਥੈ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ ।

ਇਸ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਖੇਚਲ ਕਰਨੀ ਪਈ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਤੁਕਾਂਗ ਕਿਸੇ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਹਰ ਟੀਕਾਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਲਪਣਾ ਜਾਂ ਸੂਝ ਤੋਂ ਕੰਮ ਲੈਣਾ ਪਿਆ ਹੈ। ਕਈਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕੀਤੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਲੰਮੀਆਂ ਚੌੜੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਦਿਤੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਕਈਆਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਰਾਧਾਰ ਹਨ। ਖੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ; ਸਾਰੀ ਜਪੁਜੀ ,ਬਲਕਿ ਸਾਰੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਇਹ ਤੁਕਾਂਗ ਅਦੁੱਤੀ ਹੈ-
ਨਾ ਇਹ ਦੁਬਾਰਾ ਕਿਤੇ ਆਇਆ ਹੈ, ਨਾ ਇਸ ਦੇ ਆਮ ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਅਰਥ ਹਾਲੇ ਤਕ ਲੱਭੇ ਹਨ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਕੋਈ ਅਰਥ ਚੁਣਾਂਗੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਭੀ ਦਸਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਉਤੇ ਝਾਤੀ ਮਾਰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਕਿ ਸਾਡੀ ਚੋਣ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕੇ:-

---

From ~~Back~~ last page.
2. S.C.Verma,(C),p.366.

ਕਈ ਹੋਰ ਟੀਕਾਕਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਸੀਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਰਾਮਚੰਦਰ ਦੀ ਸੀਤਾ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

(a) Puran Singh(Tr),p.30,Here are many queens as Sitas in glory.

(b) Narian Singh(Tr) ,p.208,There are hosts of Sitas,singing His glories.

(c) Teja Singh(Tr),p.39,There are also throngs of Sitas,rapt in glory....

p.69,Sitas:holy women,as pure and active as Sita.From this verse it is clear that the ideal of action is equally high for women as for men.

ਕਈਆਂ ਨੇ ਸੀਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਨਾਰੀਆਂ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਰਾਮਚੰਦਰ ਦੀ ਸੀਤਾ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤੇ ਦੇ:
Khushwant Singh(Tr),p.22.And celestial maidens of great loveliness.
ਇਥੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਟੀਕਾਕਾਰ ਨੂੰ ਇਹ ਅਰਥ "ਸੀਤਾ" ਨੂੰ 'ਰਾਮੁ' ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਸੁੰਦਰ ਸੀਤਾ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਹੀ ਸੁਝੇ ਹਨ।

ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੀਤਾ ਦਾ ਅਰਥ "ਰੂਹਾਂ" ਕੀਤਾ ਹੈ ਬਗੈਰ ਕੋਈ ਦਲੀਲ ਦਿਤੇ ਦੇ:-

"ਤਿਥੈ(ਕਰਮ ਖੰਡ) ਵਿਖੇ ਵਸਣ ਵਾਰੀਆਂ ਰੂਹਾਂ (ਸੀਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਰੂਹਾਂ ਹਨ) ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਵਿਚ ਸੀਤੀਆਂ ਪ੍ਰੋਤੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।"[1]

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ "ਰੂਹਾਂ" ਨੂੰ "ਸੀਤਾ" ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਅਰਥਾਇਆ ਹੈ। ਤਦ"ਸੀਤੀਆਂ ਪ੍ਰੋਤੀਆਂ ਹਨ" ਦਾ ਆਧਾਰ "ਸੀਤੋ " ਹੈ।

ਪਰ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨੇ "ਸੀਤੋ" ਤੇ "ਸੀਤਾ" ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਰਲਾ ਕੇ "ਸੀਤਾ ਹੋਇਆ" ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੀ ਦਲੀਲ ਭੀ ਦਿਤੀ ਹੈ:-

"ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ– ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਸੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਰੋਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ।(ਨੋਟ- ਇਕੋ ਹੀ ਸ਼ਬਦ'ਸੀਤਾ' ਦੂਜੀ ਵਾਰੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਖਿਆਲ ਤੇ ਖਾਸ ਵਧੀਕ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਹੀ ਵਾਕੰਸ਼ ਹੋਰ ਭੀ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ

1. ਨਾਨਕ ਅੰਤੁ ਨ ਅੰਤੁ ।ਪਉੜੀ 35)
2. ਤਿਥੈ ਹੋਰੁ ਨ ਕੋਈ ਹੋਰੁ । (ਪਉੜੀ 37)
3. ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ। (ਪਉੜੀ 37)।"[2]

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸੀਤੋ'ਦੇ ਅਰਥ'ਰਾਮ 'ਕੀਤੇ ਹਨ ਤੇ ਸੀਤਾ' ਦੇ 'ਸੀਤਾ' । ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਲੀਲ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰਲ ਤੇ ਸਾਦੀ ਨਹੀਂ, ਖਿੱਚ ਜਿਹੀ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਨਾਤਨੀ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਭੀ ਕਈ ਅਰਥ ਦਸਦੇ ਹਨ:-

"ਤ੍ਰੇਤੇ ਦੇ ਈਸ਼ਵਰ ਪਰਾਇਣ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਸ੍ਰੀ ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਜੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਤਿਬ੍ਰਤ ਤੇ ਉਪਾਸ਼ਕ ਇਸਤ੍ਰੀ ਸੀਤਾ। ਜਿਵੇਂ ਆਮ ਬੋਲੀ ਨੇ ਮਾਧਵ ਦਾ ਮਾਧੋ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਤਿਵੇਂ ਸੀਤਾ – ਧਵ ਤੋਂ ਸੀਤਾਧਵ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਸੀਤਾਧੋ ਤੇ ਫੇਰ ਸੀਤੋ ਬਣਾਯਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਸੀਤੋ ਦਾ ਅਰਥ ਬਣਿਆ ਰਾਮਚੰਦ੍ਰ। ਇਥੇ ਇਸ ਪਦ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਦੇ ਸਿਆਣਿਆਂ ਨੇ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੀ ਅਰਥ ਲਾਉਣ ਦੇ ਜਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ:-

2. ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ = ਸੁੰਦਰਤਾ ਉਪਰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਮਹਿਮਾ ਵਿਚ ਮਹਿਮਾ। ਸੀਤਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਲਛੱਣਾ ਤੋਂ ਅਰਥ ਸੁੰਦਰਤਾ ਲਿਆ, ਤਿਵੇਂ ਉਸ ਦੇ ਪਤਿਬ੍ਰਤ ਲੱਛਣ ਤੋਂ ਭਗਤ ਅਰਥ ਬੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। 3. ਮਹਿਮਾ ਰੂਪੀ ਸੀਤਾ, (ਮਾਹ=)ਚੰਦ ਵਰਗੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਰੂਪ ਤੇ (ਸੀਤੋ=) ਸੀਤਲ ਕਰਨੇ ਵਾਰੀ। 4.ਓਥੈ ਸੀਤਾ ਹੈ ਮਹਿਮਾ ਵਿਖੇ ਸੀਤਲ (ਭਾਵ ਪ੍ਰਸੰਨ) 5. ਓਥੈ (ਮਨ) ਸੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰਮੇਸੁਰ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਵਿਚ (ਭਗਤਾਂ ਦਾ).6.

---

1. (ਵਿ) ਪੰ. 32.
2. (ਟੀ) ,ਪੰ. 155.

ਓਥੇ ਸੀਤਾ ਹੈ(ਪਤਿਬ੍ਰਤਾ) ਜਿਸ ਨੇ ਸੀਤਾ(ਪਰੋਤਾ) ਹੈ ਮਨ ਮਹਿਮਾ ਵਿਖੇ .7. ਓਥੇ ਸੀਤਲ ਤੋਂ ਸੀਤਲ (ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ) ਮਹਿਮਾ ਵਿਚ (ਹੈਨ ਭਗਤ) 8. (ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਂਤੀ ਹੀ ਸ਼ਾਂਤੀ(ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਤੇ ਉਸ ਸ਼ਾਂਤੀ)ਵਿਚ ਮਹਿਮਾ।[1]

'ਸੀਤੋ' ਜਾਂ 'ਸੀਤਾ' ਵਿਚੋਂ ਸੁੰਦਰਤਾ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਸੀਤਲਤਾ, ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ, ਸ਼ਾਂਤੀ, ਆਦਿਕ ਅਰਥ ਕਢਣ ਦਾ ਜਤਨ ਭੀ ਨਿਰਾਧਾਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਨੇ 'ਰਾਮੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ:-

"ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ "ਰਾਮੁ" ਸ਼ਬਦ ਪਹਿਲੀ ਵੇਰ ਆਇਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਬਾਰੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਉਂਜ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਨਾਉਂ ਵੀ ਆਏ ਹਨ ਪਰ 'ਰਾਮ' ਸ਼ਬਦ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਹੀ ਆਇਆ ਹੈ। 'ਰਾਮ' ਦੀ ਵਿਉਤਪਤੀ ਹੈ:ਅੰਦਰ ਰਮ-ਮਾਣ ਹੋਣ ਵਾਲਾ, ਅੰਦਰ ਧਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ।"[2]

ਜੇ ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ "ਰਾਮੁ" ਦੇ ਅਰਥ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਕਰਨੇ ਪ੍ਰਵਾਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਲੋਂ "ਸੀਤਾ" ਦਾ ਅਰਥ ਰਾਣੀ ਸੀਤਾ ਕਰਨਾ ਭੀ ਅਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੋਂਦਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪਦ ਦਾ ਅਰਥ "ਸ਼ੋਭਾ" ਕੀਤਾ ਹੈ:-

"ਤਿਥੈ ਸੀਤੋ" – ਇਹ ਬੜਾ ਕਠਨ ਵਾਕ ਹੈ। ਉਥੇ ਸੀਤੀ ਹੋਈ ਸ਼ੋਭਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਬਿਲਕੁਲ ਅਨੁਸਯੂਤ ਸ਼ੋਭਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਤੋਂ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਅਲਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।....ਇਥੇ "ਸੀਤੋ" ਸ਼ਬਦ ਪਰ ਸਲੇਸ਼ ਹੈ। ਰਾਮ ਜੀ ਦੀ ,ਪਰਮੇਸਰ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ(ਸੀਤਾ) ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ।"[3]

ਵਿਨੋਬਾ ਜੀ ਨੇ "ਰਾਮੁ" ਦੇ ਅਰਥ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' "ਸੀਤਾ" ਦੇ ਸ਼ੋਭਾ ਤੇ "ਸੀਤੋ" ਦੇ ਸੀਤੀ ਹੋਈ ਕੀਤੇ ਹਨ। "ਸੀਤੋ" ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਿਚ ਉਹ ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਭੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ "ਸੀਤਾ" ਪਦ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਤਾਂ ਰਾਣੀ ਸੀਤਾ ਹੀ ਕੀਤੇ ਲਗਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਉਤੇ ਸਲੇਸ਼ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਕਰਕੇ ਸ਼ੋਭਾ ਤਕ ਪੁੱਜੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਨਾ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਤੇ ਨਾ ਰਾਣੀ ਸੀਤਾ ਦਾ ਆਉਣਾ ਸੰਭਵ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ ਜਾਂ ਸ੍ਰੀ ਸ਼ਰਦ ਚੰਦਰ ਵਰਮਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਵੈਸ਼ਨਵ ਮਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਹੁਤਾ ਨਹੀਂ ਕਬੂਲਦੇ, ਵੇਦਾਂਤ

---

1. (ਟੀ)ਪੰ. 57.
2. (ਟੀ) ,ਪੰ. 93.
3. ਓਹੀ -

ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ। ਪਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਉਹ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਥੇ ਸਾਧਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਥੇ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਹੀ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਦੀ ਵਡੀ ਤੋਂ ਵਡੀ ਪਹੁੰਚ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਾਮ ਤੇ ਸੀਤਾ ਦੋਵੇਂ ਹਨ:-

"ਸਾਧਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਸਭ ਭਗਤ ਜਨ ਬੈਠੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਸਤਿਸਰੂਪ ਭਗਵਾਨ ਸਦਾ ਵਸਦਾ ਹੈ। ਰਾਮ ਹੈ ਤੇ ਸੀਤਾ ਹੈ। ਤੀਜਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਭਗਤ ਭਗਵਾਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ।"[1]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਕਾਂ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਊਂਦ ਹੈ। ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਨੇ ਦੂਜੇ ਵਾਕ ਵਿਚ 'ਰਾਮ' ਨੂੰ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਤੇ 'ਸੀਤਾ' ਨੂੰ ਭਗਤ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ। ਹੁਣ ਸੀਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਸ਼ੋਭਾ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ? ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਸੀਤਾ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਪਹਿਲੇ ਰਾਮ ਦੀ ਸੀਤਾ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਿੱਛੋਂ ਉਹ ਇਸ ਉਤੇ ਸਨੇਸ਼ੂ ਮੰਨ ਕੇ ਕਦੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਸ਼ੋਭਾ ਤੇ ਕਦੇ ਭਗਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਦੂਜੇ, ਸਾਧਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜੋ ਭਗਤ ਬੈਠੇ ਹਨ ਉਹ ਬਹੁ-ਵਚਨ ਹਨ ਜਾਂ ਇਕ-ਵਚਨ? ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਵਾਕ ਤੋਂ ਸੂਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਭਗਤ ਹਨ ਪਰ ਦੂਜੇ ਵਾਕ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕੋ ਭਗਤ ਹੈ(ਸੀਤਾ;) ਤੀਜਾ ਵਾਕ ਫੇਰ 'ਭਗਤ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਬਹੁ-ਵਚਨ ਕਿਰਿਆ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਕੋ ਭਗਤ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਭਗਤ, ਇਹ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਜੇ ਭਗਤ ਇਕੋ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਉਪਰੋਕਤ ਅਰਸ਼ੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਰਣਨ ਬੋਲੋੜਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਸਮੂਹਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਬੂਲਿਆ ਹੈ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਜਚਦੇ ਹਨ। ਚਾਹੇ "ਸੀਤਾ" ਦਾ ਅਰਥ ਅਨੇਕਾਂ ਸੀਤਾ ਰਾਣੀਆਂ ਕਰੋ, ਚਾਹੇ ਅਨੇਕਾਂ ਭਗਤ ਤੇ ਚਾਹੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਹਾਂ, ਸਮੂਹਕਤਾ ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਸਮੂਹਕਤਾ ਨੂੰ "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਕਢਦੇ:-

ਤੁਕਾਂ 3-4: ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਹਨ ਉਹ) ਜੋਧੇ, ਮਹਾਂਬਲੀ ਤੇ ਸੂਰਮੇ ਹਨ,ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਰੋਮ ਰੋਮ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਵੱਸ ਰਿਹਾ ਹੈ ।"

ਤੁਕ 5: "ਉਸ ਬਖਸ਼ਸ਼ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਅਪੜੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਮਨ ਨਿਰੋਲ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਵਿਚ ਪਰੋਤਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।"[2]

ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਵਡਿਆਈ (ਮਹਿਮਾ) ਵਿਚ ਪਰੋਤੇ ਹੋਏ(ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ) ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਉਹ ਤੀਜੀ ਤੁਕ ਵਾਲੇ "ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ" ਹਨ। ਉਹ "ਸੀਤਾ" ਦਾ ਅਰਥ ਨਾ ਸੀਤਾ ਰਾਣੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਭਗਤ।

---

1. ਓਹੀ,ਪੰਨਾ 95.
2. (ਟੀ) ,ਪੰ. 155.

ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਭੀ "ਸੀਤਾ" ਦਾ ਅਰਥ ਸੀਤਾ ਰਾਣੀ ਜਾਂ ਭਗਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਦਾ ਅਰਥ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਚਲਾ ਗਿਆ ਹੈ:-

"3. In that Region are men of awakened courage and great deeds.

4. Filled with the All -pervading Lord.

5. There they dwell in His glory though joy or suffering."[1]

ਸਰਦਾਰ ਜੀ ਭੀ ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਵੀਂ ਸਤਰ ਵਿਚ ਤੀਜੀ ਸਤਰ ਦੇ "ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ" ਦਾ ਹੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ "ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ" ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਕਰਤਾ ਪੰਜਵੀਂ ਤੁਕ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਕਢਦੇ। "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਕਰਤਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਕਿਰਿਆ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਕਰਾਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ -" through joy or suffering". ਇਸ ਅਰਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨ ਇਕ ਨੋਟ ਭੀ ਦਿਤਾ ਹੈ:-

Sitosita.(Sanskrit Sit+ usit = cold +burnt ,i.e. cold and hot).The reference is to the 'pairs 'of heat and cold,pleasure and pain, honour and dishonour,etc. The wise man's equanimity in these pairs is a favourite doctrine in most Indian philbsophies cf.e.g. Bhagwadgita, vi-7.[2] ਸੁਰਦ ਚੰਦਰ ਵਰਮਾ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਤੇ ਕੀਤੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਮਤ-ਭੇਦ ਰੱਖਦੇ ਹਨ :-

With Ram,follows Sita and to translate sito-sita as inextricably knot or cold and burnt,is ridiculous and destroys the entire idea of virtuosity meant to be conveyed.[3]

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ "ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਿਰਦਾਰ" ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਕ ਲੇਖ ਕੁਝ ਸਾਲ ਹੋਏ ਇਕ ਖੋਜ-ਪੱਤ੍ਰਿਕਾ ਵਿਚ ਛਪਿਆ ਸੀ । ਉਸ ਵਿਚ ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਕੁਝ ਪਦਾਂ ਦੀ ਸਵਿਸਤਾਰ ਚਰਚਾ ਸੀ। "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਬਾਰੇ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਲਿਖਿਆ:-

Any person well-acquainted with the syntax and structure of Panjabi language and aware of the academic levels and the literary style of Guru Nanak will at once reject these suggested meanings as crude,naive,inappropriate and inadmissible."Sewn into the praise",

---

1. (Tr),p.100.
2. (Tr) p.102.
3. Tr)p.366.

Seeto Seeta mahima mahi,is no expression or idiom in Panjabi.

To say that Guru Nanak, called Sri Ram Chandra by the diminutive and contemptuous name, seeto, in the meaning of "the husband of Sita", is to betray gross ignorance of Panjabi morphology and to lampoon Guru Nanak, who held the hero and heroine of Ramayana in the highest respect and whose knwoledge of contemporary theological thought and religious literature of Hinduism and Islam is profound and whose literary skill in manipulation of Panjabi language is superb by all standards.[1]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰੋ: ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ,ਆਦਿਕ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਗਿਆਨੀ ਨਾਰਾਇਣ ਸਿੰਘ, ਆਦਿਕ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਉਹ ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

"In a late hymn of the Rigveda it is said that,

Those who dip at the place where the white, sita and black,asita rivers meet, sangam(Panjabi;Jodu, ਜੋੜ),they prosper in the celestial region and those who end their lives by drowning themselves here get a release from the corporeal existence.

The two rivers mentioned here are evidently to be identified with Ganga and Jamuna, still known in popular tradition as,sita-asita, 'white and black',and this is the earliest reference to the holy sangam, at Prayag, desecrated and degraded by the Mughal rulers of India into Allahabad.

Seeto seeta in our text is undoubtedly an apabhramsha form of this vedic expression, sita-asita,and the popular name of this holy confluence, sit-aseeta.

Prayag =pra,meritorious,excellent;yag= sacrificial place,where a dip at the confluence of Ganga and Jamuna translates man into the

1. Kapur Singh,op;cit.,p.25

region of the 'shining ones', divamutpatani ,and where self-immolation leads to 'conditions beyond death, amarattvam.

According to the schemata and postulations of Sikh cosmology the status of shining gods and 'existence beyond death' is obtainable only through the grace of God and not through rituals and suicide at a particular holy place....

Such is the mahima, the 'greatness and glory' ascribed to ritual bath of sacrificial ceremonies of the rivers Gaṅga and Jamuna at Prayag, and our text in the Japu, says that the great glory ascribed to certain acts performed at Paryag is, in fact, to be had by men only by entry into the region of grace where the true sangam, jodu, is located and that this true confluence of sita-a-sita is also there and, there alone: Karam-Khand ki bani joru, tithai seeto-seeta mahima mahi."[1]

ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਨਾਂ ਵਿਚ ਸ੍ਰ: ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਵਿਚ ਰਾਣੀ ਸੀਤਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਝਲਕ ਨਹੀਂ ਦੇਖੀ ਪਰ ਅਗਲੀ ਤੁਕ 'ਤਾ ਕੇ ਰੂਪ ਨ ਕਥਨੇ ਜਾਹਿ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਉਹ ਰਾਣੀ ਸੀਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਭੀ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਥੇ ਸੀਤਾਂ ਦਾ ਸੁਝਾ ਪਿਛਲੀ ਸਤਰ ਵਿਚ ਆਏ ਸ਼ਬਦ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਤੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ:-

"Our text syas that 'the form and beauty of those, arrived in the region of grace is in-describable, This statement clearly arises out of the onomatopoesis of the preceding line, containing the expression seeto seeta. Seeta, the heroine of the Ramayana, the paragon of womanly virtues was also the Helen of Hindu womanhood."[2]

ਇਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਰਦਾਰ ਜੀ ਭੀ ਆਚਾਰੀਆਂ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਵਿਚਲੇ 'ਸੀਤਾ' ਸ਼ਬਦਾਂਗ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਰਾਣੀ ਸੀਤਾਂ ਕਰਨ ਵਲ ਹੀ ਝੁਕ ਗਏ ਹਨ। ਰਾਣੀ ਸੀਤਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਦੂਰ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਪਿੱਛੋਂ ਇਧਰ ਹੀ ਝੁਕਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਵਚਿਤ੍ਰ ਗੱਲ ਹੈ।

ਜਿਸ ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ ਵਿਚ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਿਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਲੇਖ ਛਪਿਆ ਸੀ ਉਸ ਦੇ ਫਰਵਰੀ 1976 ਦੇ ਅੰਕ ਵਿਚ ਸ. ਮੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਅਗਸਤ 1976 ਦੇ ਅੰਕ ਵਿਚ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਖੰਡਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ. ਮੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਕਰੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਭੀ ਕੀਤੀ। ਇਸੇ ਅੰਕ ਵਿਚ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਸਰਦਾਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਕ ਇਕ ਹੋਰ ਲੇਖ ਵਿਚ ਦੋਬਾਰਾ ਖੰਡਨ ਮੰਡਨ ਉਤੇ ਹੱਥ ਅਜ਼ਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਦਵਿਵਾਦ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਤੁਰਸ਼ ਲਹਿਜੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਏ ਕਈ ਸੰਕਲਪਾਂ

1. Ibid., p.26. 2. Ibid., p.27.

ਉਤੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਡੂੰਘੀ ਵਿਦਵਤਾ ਵਾਲੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵੱਲ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਥਾਂ ਦੀ ਥੁੜ੍ਹ ਕਰਕੇ/ ਇਸ ਚਰਚਾ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਥੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ, ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦਿਆਂਗੇ।

ਸ: ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੀਤ- ਉਸੀਤ ਤੋਂ "ਸੀਤੇ ਸੀਤਾ" ਬਣਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਜੋ ਲੰਮਾ ਚੌੜਾ ਵਿਵਰਣ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਮਤਿ-ਭੇਦ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਪਦ ਦਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਜਾਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਸੰਦੇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਭੀ ਇਸ ਪਦ ਨੂੰ ਸੀਤਲ ਤੇ ਗਰਮ ਦੇ ਸੰਮਿਲਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸੋਚਿਆ ਸੀ। ਜੇ ਇਹ ਸਮਾਸ ਇਸੇ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਕੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਸੀ/ਨਹੀਂ/ਸੀ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਨੂੰ ਦੁਖ ਸੁਖ ਦੇ ਸੰਮਿਲਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤ ਲੈਂਦੇ ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਹੁਤ ਅਲਪ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪ ਇਹ ਸਮਾਸ ਘੜਿਆ ਹੋਵੇ ਤੇ ਫੇਰ ਇਸ ਨਾਲ ਦੁਖ ਸੁਖ ਦੇ ਅਰਥ ਜੋੜੇ ਹੋਣ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਕਰ ਤਾਂ ਸਕਦੇ ਸਨ ਪਰ ਤਦ ਇਹ ਆਸ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤੇ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਤਕ ਪੁਜ ਜਾਣਗੇ। ਕੋਈ ਲੇਖਕ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਪਦ ਘੜਨਾ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਬੇਸ਼ਕ ਖੁਲ੍ਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਪਦ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚੋਂ ਸਾਫ਼ ਹੋਣ ਵਿਚ ਬਹੁਤੀ ਦਿੱਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ,ਬਲਕਿ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਅਰਥ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਟਾਕਦੇ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਹੀ ਪਾਠਕ ਨਵੇਂ ਘੜੇ ਗਏ ਪਦ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਸਕੇਗਾ। 'ਸੀਤੇ ਸੀਤਾ' ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਹਨ ਠੰਢਾ ਤੇ ਗਰਮ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦੁਖ ਸੁਖ ਤਕ ਪੁਜਾਉਣਾ ਸੌਖਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਪਹਿਲੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਸੀਤੇ ਸੀਤਾ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਠੰਢਾ ਤੇ ਗਰਮ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕੋਈ ਐਸਾ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਵਰਤਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋਣਗੇ ਜਿਹੜਾ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਦੂਹਰੀ ਦਿੱਕਤ ਵਿਚ ਪਾਵੇ।

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸੀਤੇ ਸੀਤਾ' ਨੂੰ 'ਸਿਤਾਸਿਤ' ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਗੰਗਾ ਜਮਨਾ ਦਾ ਸੰਗਮ ਅਰਥਾਤ ਪਰਯਾਗ ਜਾਂ ਅਲਾਹਾਬਦ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਭੀ ਇਕ ਸੰਗਮ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਾਲੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ 'ਜੋਰੁ' ਸ਼ਬਦ ਆਇਆ ਹੈ- ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਉਹ 'ਜੋੜ' ,ਅਰਥਾਤ ਮੇਲ, ਅਦਵੈਦ, ਅਦੈਤਤਾ ਆਦਿਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਡਾ ਇਥੇ ਭੀ ਓਹੀ ਸ਼ੰਕਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਹੜਾ ਪਾਠਕ ਪਹਿਲੋਂ "ਸੀਤੇ ਸੀਤਾ" ਨੂੰ "ਸਿਤਾਸਿਤ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤਕ ਪੁਜਾਵੇਗਾ ਤੇ ਫੇਰ ਆਤਮਿਕ 'ਅਦਵੈਦ ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤਕ? ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪਕੀਨਨ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਭੁੱਲਈਆਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋਣੇ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਰਹੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤੇ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਸਰਲ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਝਣ ਦੇ ਹੀ ਸਮਰੱਥ

ਸਨ ਜਾਂ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਮਨ ਵਿਚ ਧਾਰ ਕੇ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ ਪਰ ਲਾਇਕ ਤੇ ਮਿਹਨਤੀ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਭੀ ਉੱਦਮ ਕਰਨ ਬਾਅਦ ਲੇਖਕ ਵਲੋਂ ਵਰਤੇ ਗਏ ਕਠਨ ਪਦਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸਮਝ ਆ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਢੁਕ ਜਾਂਦੀ ਹੋਵੇ ਤੇ ਕਠਨ ਪਦਾਂ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਹੋਰ ਕੋਈ ਪਦ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਭਾ ਨਾ ਸਕਦਾ ਹੋਵੇ। ਕਰਮ ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਐਸੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਜਿਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਨੂੰ ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਜਾਂ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਦੇ। ਜਿਹੜੇ ਅਰਥ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਸੁਝਾਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਜਿਹਾ ਕਠਨ ਪਦ ਦੀ ਆਵਸ਼ਕਤਾ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

'ਸੀਤੋ' ਦੇ ਅਰਥ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਕਰਨ ਉਤੇ ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜੋ ਕਿੰਤੂ ਉਠਾਇਆ ਹੈ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਭੀ ਜਚਦਾ ਹੈ।

ਡਾ.ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਦੇ "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਦੇ ਅਰਥ "ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਸੀਤਾ ਹੋਇਆ" ਬਾਰੇ ਸ. ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਤਰਾਜ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪਦ ਇਕ-ਵਚਨ ਮੰਨਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਤੀਜੀ ਸਤਰ ਦੇ "ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ" ਸ਼ਬਦ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਬਹੁ-ਵਚਨ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦਲੀਲ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਵਜ਼ਨ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਭੀ ਤੀਜੀ ਸਤਰ ਦੇ ਬਹੁ-ਵਚਨ ਕਰਤਾ ਨੂੰ ਪੰਜਵੀਂ ਸਤਰ ਦਾ ਭੀ ਕਰਤਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਕੋਲੋਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਮਨ' ਸ਼ਬਦ ਲਿਆ ਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ:-

"ਉਸ (ਬਖਸ਼ਸ਼) ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਅੱਪੜੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਮਨ ਨਿਰੋਲ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਵਿਚ ਪਰੋਤਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।"

ਇਹ ਅਰਥ ਵਿਆਕਰਣ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਧ ਹਨ। ਪੁਰਾਣੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਦੇ ਜੋ ਸੀਤਲਤਾ, ਸੁੰਦਰਤਾ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਆਦਿਕ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਹਨ ਉਹ ਟੇਢੇ ਅਰਥ ਹਨ। ਟੇਢੇ ਅਰਥ ਕਰਨੇ ਕੋਈ ਦੋਸ਼ ਨਹੀਂ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਬਿੰਬਾਂ ਆਦਿਕ ਦੇ ਟੇਢੇ ਅਰਥਾਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਟੀਕਾਕਾਰੀ ਦਾ ਇਹ ਨਿਯਮ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਸਿੱਧੇ ਅਰਥ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਢੁਕ ਜਾਂਦੇ ਹੋਣ ਉਥੇ ਟੇਢੇ ਅਰਥ ਕਰਨੇ ਆਪਣੀ ਲਿਆਕਤ ਦੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਧ ਹੋਰ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ। ਅਸੀ ਬੇਲੋੜੇ ਟੇਢੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਨਹੀਂ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸੀਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਸੀਤਾ ਰਾਣੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਸਾਨੂੰ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਸਿੱਧੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਚਾਹੇ 'ਸੀਤਾ ਹੋਇਆ' ਭੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸਿੱਧੇ ਅਰਥ ਹਨ।

ਸ੍ਰੀ ਸੁਰਦ ਚੰਦਰ ਨੇ ਜੋ ਦਲੀਲ ਦਿਤੀ ਹੈ ਕਿ 'ਸੀਤਾ' ਦੇ ਨੇੜੇ ਤੇੜੇ 'ਰਾਮ' ਸ਼ਬਦ ਆਉਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਰਾਮ ਦੀ ਸੀਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣੇ ਹੀ ਯੋਗ ਹਨ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਵਜ਼ਨ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਵਿਨੋਬਾ ਜੀ ਤੇ ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਭੀ ਮੁੜ ਘਿੜ ਕੇ 'ਸੀਤਾ' ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਰਾਣੀ ਸੀਤਾ ਕਰਨਾ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸ੍ਰੀ ਸੁਰਦ ਚੰਦਰ ਜੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ।

ਅਸੀ "ਸੀਤੇ ਸੀਤਾ" ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਪੰਜਵੀਂ ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

"ਓਥੇ ਸੀਤਾ ਹੀ ਸੀਤਾ ਭਰੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਰਾਮ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।"

ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਵਜੋਂ ਅਸੀ ਗਿਆਨੀ ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਦਲੀਲ ਵਰਤਦੇ ਹਾਂ:-

"ਇਸ ਤੋਂ ਉਪ੍ਰੰਤ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਰ ਭੀ ਕਈ ਪੰਕਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਕਿਸੇ ਭਾਵ ਦੀ ਅਧਿਕਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ:-

(1) ਅਨਦੋ ਅਨਦ ਘਣਾ . . . . ਪੰਨਾ - 452)

(2) ਨਾਮੋ ਨਾਮੁ ਮਿਲੀ . . . . ਪੰਨਾ-690)

(3) ਨਾਨਕ ਲਾਲੋ ਲਾਲੁ ਹੈ . . . . .ਪੰਨਾ -1089)"[1]

ਇਹ ਤੁਕਾਂ "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਵਰਗੀ ਤਿੰਨ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦਾਂ-ਜੁਟਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਸ਼ਬਦ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਰਥ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਮਿਕਦਾਰ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਸੀਤੇ ਸੀਤਾ" ਦਾ 'ਸੀਤੇ' ਕਈ ਸੀਤਾਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ/ਜਚਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਦਾਦਾ ਚੇਲਾ ਰਾਮ, ਪ੍ਰੋ: ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਦੇ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਅਰਥ ਭੀ ਇਹੀ ਹਨ। ਡਾਕਟਰ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਰਥ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਹਨ:-

"ਏਸ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਜੋਧ ਮਹਾ ਬਲ ਸੂਰ, ਰਾਮ ਰੰਗ ਰਤੀਆਂ ਸੀਤਾ ਜੇਹੀਆਂ ਨਾਰੀਆਂ, ਦੁਖਾਂ, ਪਾਪਾਂ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰਕੇ ਸਦਾ ਵਿਗਾਸ ਵਿਚ ਆਏ ਸਦਾ ਸਚਾ ਅਨੰਦ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਭਗਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[2]

---

1. ਗਿਆਨੀ ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ, ਜਪੁ ਨਿਰਨਯ(1963)ਪੰ.232.

ਗਿਆਨੀ ਜੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਭਾਵ ਦੀ ਅਧਿਕਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਵਜੋਂ ਦਿਤੇ ਹਨ ਪਰ ਜਿਸ ਭਾਵ ਦੀ ਅਧਿਕਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਹੈ ਉਹ ਸਾਡੇ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ।

2. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਡਾ. ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.324.

ਤੁਕ ਵਾਰ ਟੀਕਾ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਦੇ ਅਰਥ ਹੋਰ ਹਨ-"ਏਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। (ਪੂਰੀ ਵਿਸਮਾਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ) (ਪੰਨਾ 55). ਪਦਾਰਥ ਵਿਚ ਭੀ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਦੋਵੇਂ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹਨ-"ਸੀਤੋ-ਸੀਤਾ ਦਾ ਹੀ ਦੂਸਰਾ ਰੂਪ। ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ =ਪਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੀਤਾ, ਪਰੋਇਆ ਹੋਇਆ।"(ਪੰਨਾ 111) ਇਸ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਭੀ ਅੰਤ ਉਤੇ ਸੀਤਾ ਰਾਣੀ ਵੱਲ ਹੀ ਝੁਕਣਾ ਪਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਵਾਕ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਵਰਣਨ ਕਰ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਵਿਥ ਹੈ – ਤੀਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ "ਜੋਧ ਮਹਾ ਬਲ ਸੂਰ" ਹਨ, ਪੰਜਵੀਂ ਵਿਚ "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਤੇ ਨੌਵੀਂ ਵਿਚ "ਭਗਤ"।

ਜੇ ਅਸੀਂ "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧੀਏ ਤਾਂ ਇਹ "ਰਾਮ ਰੰਗ ਰਤੀਆਂ ਨਾਰਾਂ" ਪਰਮੇਸਰ ਦੇ ਭਗਤ ਹਨ ਜਿਹਾ/ਕਿ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਨੇ ਕਰਮ -ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਇਕ ਥਾਂ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਨ ਵੀ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਨੂੰ 'ਭਗਤ' ਭੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ" ਭੀ ਤੇ "ਜੋਧ ਮਹਾ ਬਲ ਸੂਰ" ਭੀ। ਇਕੋ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਗੁਣਾਂ ਉਤੇ ਚਾਨਣ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਕਰਮ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਦਲੇਰ ਨਾਇਕ ਹਨ, ਭਾਵਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਭਿੰਨੀਆਂ ਤੇ ਆਨੰਦਿਤ ਮੂਰਤੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਤ ਨਵੇਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਰਹੇ ਗੁਣ -ਗ੍ਰਾਹਕ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮ ਯੋਗੀਆਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਤੇ ਬੁਧੀ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ।[੨੨]

ਜਦ ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ "ਤਾ ਕੇ ਰੂਪ ਨ ਕਥਨੇ ਜਾਹਿ" ਤੁਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ 'ਸੀਤੋਸੀਤਾ' ਵਿਚਲੀ ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਰਾਮਾਇਣ ਦੀ ਸੀਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਭੀ ਦਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅੱਤਿ ਦੇ ਦਰਜੇ ਤਕ ਸੁੰਦਰ ਸੀ ਤੇ ਇਹ ਅੱਤਿ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਦੁਖ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸੀ। ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਭੀ ਭਾਵੇਂ ਸੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਾਙੂ ਬਹੁਤ ਤੀਬਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਦੁੱਖ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਗਿਣਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਵਸਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਵਾਸੀ ਨਾ ਠੱਗੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਨਾ ਮਰਦੇ ਹਨ–" ਨ ਓਹਿ ਮਰਹਿ ਨ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ," ਪਰ ਸੀਤਾ ਰਾਵਣ / ਦੁਆਰਾ ਠਗੀ ਗਈ ਸੀ ਤੇ ਰਾਮ ਦੀ ਮੌਤ ਸਰਯੂ ਨਦੀ ਵਿਚ ਡੁਬਣ ਕਰਕੇ ਹੋਈ ਸੀ। ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਰਾਮਾਇਣ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉੱਤਮਤਾ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਰਾਮਾਇਣ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾ ਕੇ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਮੁਤਵਾਜ਼ੀ ਰੱਖ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੀਤਾ ਰਾਵਣ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਕੈਦ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਤੋਂ ਠੱਗੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਗਈ। ਰਾਮ ਦੀ ਯਾਦ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਤਿ ਧਰਮ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਸੀ ਤੇ ਰਾਮ ਦੀ ਜੰਗੀ ਜਿੱਤ ਦਾ ਸਦਕਾ ਉਹ ਮੌਤ ਦੇ ਪੰਜੇ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਆਈ ਸੀ।

ਅਸੀਂ ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਬੇਸ਼ਕ ਸੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਮੁਤਵਾਜ਼ੀ ਅਤੀ ਸੁੰਦਰ ਅਥਵਾ ਅੱਕਥ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਰੂਪ ਸੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰਿਕ ਰੂਪ ਨਹੀਂ, ਆਤਮਿਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਆਦਿਕ ਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ, ਨਿਖੇੜੇ ਦੀ ਖਾਤਰ, ਅਸੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪ ਕਹਿ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਰੂਪ ਇਸ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ ਆਤਮਿਕ ਰੂਪ ਕਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਸਾਧਕ ਮਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਚੁਕਾ ਹੈ। ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਅਰਥ ਹੀ ਦਿਤੇ ਹਨ ਪਰ ਕੁੱਝ ਉਕਾਈ ਭੀ ਖਾ ਗਏ ਲਗਦੇ ਹਨ:-

There are two different and distint concepts, one of aesthetics and the other of spiritual sensibility...They are roop(Skt.Roopa) and tej(Skt tejas) of Panjabi and Jamal and Jalal of Arabic. The one refers to formal beauty and the other to spritual aura and effulgance which is formless. The text of Japu under reference, points to and indicates, roopa, the formal beauty of the astral body, dibbyashareer, of the denizens of the region of grace, not perceivable by our gross physcial eyes, and the roopa of this astral body must not be confused with the spiritual splendour of these denizens. Guru Nanak stears clear of it and so should we."[1]

ਜੇ ਅਸੀਂ ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਤਾਂ ਉਹ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਥੀਓਸਫੀ ਦੇ ਆਸਟਰਲ ਪਲੇਨ ਦੇ ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਆਸਟਰਲ ਪਲੇਨ ਤਾਂ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਹੇਠਲੇ ਦਰਜੇ ਉਤੇ ਹੈ। ਥੀਓਸਫੀ ਵਿਚ ਇਹ ਦੂਜਾ ਪਲੇਨ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਦਸ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਤਲ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵਿਦਿਆ ਬਹੁਤ ਮੁਢਲੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਸਟਰਲ ਕੇਂਦਰ ਖੁਲ੍ਹਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਅਸੀ ਹਰ ਵਸਤ ਬਾਰੇ, ਪਦਾਰਥਕ ਤਲ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ ਇਨਾ ਵਧ ਜਾਣ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਭ ਕੁੱਝ ਜਾਣ ਲਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਤਲ ਨਾਲੋਂ ਆਸਟਰਲ ਤਲ ਦਾ ਗਿਆਨ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾ ਹੈ ਇਸ

---

1. Journal of Sikh Studies, Voliii.No.2, August,1976, p.122

ਤਰ੍ਹਾਂ ਡੂੰਘਾਈ ਦੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਦਰਜੇ ਅੱਗੇ ਭੀ ਹਨ। ਤੀਸਰਾ ਤਲ ਮਾਨਸਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਆਸਟਰਲ ਪਲੇਨ, ਉਸ ਦੇ ਵਾਸੀਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿੱਬ ਸਰੀਰਾਂ ਤੇ ਉਸ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਵਾਚਨਾ ਉਕਾਈ ਹੈ। ਇਹ ਪਲੇਨ ਤਾਂ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਭੀ ਹੇਠਾਂ ਹੈ। ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਭੀ ਆਪਣੇ ਛੇਵੇਂ, ਮਾਨਸਿਕ, ਤਬਕ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਤਬਕ ਤੋਂ ਉਪਰ ਗਿਣਿਆ ਹੈ। ਆਸਟਰੇਲ ਲ਼ ਪਲੇਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸੂਖਮ ਤਬਕ ਨਾਲ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਸੂਖਮ ਤਬਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਹੈ।

'ਨ ਓਹਿ ਮਰਹਿ ਨ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ' ਤੁਕ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਇਹ ਭੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਸਾਧਕ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਪੱਕੇ ਪੈਰਾਂ ਉੱਤੇ ਖੜੀ ਹੈ[1], ਹੁਣ ਉਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਵੱਸ ਹੇਠਾਂ ਡਿਗਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।[2] ਇਸ ਖੰਡ ਨੂੰ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਖੰਡ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਇਹੀ ਮੁਰਾਦ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਕ ਪਹੁੰਚੇ ਮਹਾਪੁਰਖਾਂ ਉੱਤੇ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੀ ਮੁਹਰ ਲੱਗ ਗਈ ਹੈ, ਉਹ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇ ਖ਼ਜ਼ਾਨੇ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਿਲ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਉੱਠਦੇ:-

ਫੇਰਿ ਕਿ ਅਗੈ ਰਖੀਐ ਜਿਤੁ ਦਿਸੈ ਦਰਬਾਰੁ।
ਮੁਹੌ ਕਿ ਬੋਲਣੁ ਬੋਲੀਐ ਜਿਤੁ ਸੁਣਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ।[3]

ਪ੍ਰੇਮ ਭਿੰਨੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਪ ਭੁੱਲਿਆ ਬਿਲਕੁਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਹੋਰ ਕੁੱਝ ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਮੱਲਦਾ। ਅਜਿਹੇ ਸਾਧਕ ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਠਨ ਹੈ ਕਿ ਰਾਮ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਰਾਮ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੈ। ਉਹ ਮਾਨੋ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਆਪਾ ਇਤਨਾ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ 'ਆਤਮਾ' ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਆਪਾ ਤ੍ਰੈਗੁਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਪਵਿੱਤਰ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪਣਾ ਸੰਜੋਗ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸਿਉਂ

---

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ, ਪੰ. 27.
ਜੋ ਪੋਹੁੰਚਿਆ ਇਸ ਥਾਉਂ ਅਗੇਰੇ ਜਾਂਵਦਾ। ਮੁੜ ਪਿੱਛੇ ਨ ਜਾਇ -, ਬਖਸ਼ਸ਼ ਲੋਕ ਏ।
ਪਿੱਛੇ ਪਿੱਛੇ ਥਾਉਂ ਦੇਖੇ ਜੇ ਤੁਸਾਂ, ਓਥੋਂ ਹੇਠਾਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੋਇ ਸੀ।
ਇਹ ਤੇ ਅਗਲਾ ਲੋਕ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਨੇ, ਜੁੜੇ ਮਿਲੇ ਹਨ ਨਾਲ ਸਖੀਏ ਦੇਖ ਲੈ।
ਥਿਰ ਹੈ ਪਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਸੇਵਕ ਹੋ ਗਏ ਥਿਰ ਉਸ ਪਯਾਰੇ ਨਾਲ ਵਿਚ ਜਾ ਮਿਲੇ। ਉਸ
(5.294-302)

2. ਓਹੀ, ਭਗਤੀ ਦੇ ਸਿਰਮੌਰ ਰੱਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਜੋ, ਵਸਦੇ ਸਨ ਇਸ ਲੋਕ ਸੁੰਦਰ ਔਤ ਦੇ:
ਕਰਦੇ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਪਯਾਰ ਲੇਖੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਮਿਟੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰ ਲੇਖ ਹੁਏ ਅਲੇਖਵੇਂ।
ਵਸਦੇ ਸੇ ਇਸ ਥਾਉਂ ਸੁੰਦਰ ਸੋਹਿਣੇ। ਸਾਈਂ ਦਿੱਤੇ ਆਖ ਜਿਹੜੇ 'ਆਪਣੇ'।

3. ਜਪੁਜੀ, 4.3-4.

ਦੇਖਿਆਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣ ਰਹੀ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸਿਉਂ ਦੇਖਿਆਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਈ ਆਤਮਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਇਕਹਿਰੀ ਕਹੀਏ ਕਿ ਦੂਹਰੀ, ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਠੀਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕੁੱਝ ਭੀ ਕਹਿਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਹੁਣ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦੋ ਧੁਰੇ ਅੱਖਿਕੜ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਿਹੜੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਿਧਾਵਲੀ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਧੁਰੇ ਹੀ ਮੰਨਣਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੀ ਹੈ, ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ। ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ, ਜੋ 'ਜੋਰੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਜੋੜ ਜਾਂ ਸੰਜੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

"ਜੋਰੁ' ਦਾ ਅਰਥ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਡੁਬ ਜਾਣਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਭਗਤ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਹੈ, ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। . . . ਮੈਂ ਕਈ ਮਿਤ੍ਰ ਅਜੇਹੇ ਵੇਖੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਡੁਬ ਜਾਣਾ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਰਹੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਰਹੀਏ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਕ ਪ੍ਰੀਤ ਉਹ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਆਖ਼ਿਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਜੋ ਪ੍ਰੀਤ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਫਲ ਪਰਮੇਸਰ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਦਏਗਾ? ਇਸੇ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ-ਮੁਕਤੀ ਆਖਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਲੋਕ ਨਿਰਗੁਣ-ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸਹਿ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ।"[1]

ਕਈ ਹੋਰ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[2] ਪੱਛਮੀ-ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਇਸ (ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ) ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਧੀ-ਬਿੰਦੂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।[3]

---

1. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ (ਟੀ), ਪੰ.95.
2. ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ, ਪੰ.26.

'ਆਤਮ ਜੋਰ' ਅਪਾਰ ਹੱਦੋਂ ਲੰਘਿਆ ਏਥੇ ਕਰਦਾ ਵਾਸ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲੜਾ
ਜੋਧ ਮਹਾਂਬਲਿ ਸੂਰ ਵਸਦੇ ਏਸ ਥਾਂ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਭਰਪੂਰ ਸਾਂਈ ਆਪ ਸੀ
ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਤਿ ਤੀਕ ਪਹੁੰਚੀ ਏਸ ਥਾਂ ਰੂਪ ਅਕੱਥ ਅਪਾਰ ਲਸਦਾ ਦਿੱਸਦਾ
ਮੌਤ ਨ ਸਕਦੀ ਪਾਇ ਡੇਰਾ ਏਸ ਥਾਂ, ਸੱਚ ਫ਼ਿਰੇ ਪਰਧਾਨ ਕਿਹਾ ਨ ਜਾਇ ਜੋ।
ਸਰਗੁਣ ਤੋਂ ਹੈ ਪਾਰ ਮਾਨੋ ਲੋਕ ਏ ਨਿਰਗੁਣ ਤੋਂ ਹੈ ਹੇਠ ਪਹਿਲਾ ਪੈਰ ਏ।
(5.241-50)

3. E.Underhill, op.cit., p.100, In the struggle to describe this experience, the "spark of the soul", the point of juncture is at one moment presented to us as the divine to which the self attains: at another, as that transcendental aspect of the self which is in contact with God. On either hypothesis, it is here that the mystic encounters Absolute Being. Here is his guarantee of God's immediate presence in the human heart, and if in the human heart, then in that universe of which man's soul resumes in miniature the essential characteristics.

ਸੱਚ - ਖੰਡ

<u>ਸੱਚ-ਖੰਡ</u>

'<u>ਸੱਚ ਦੇ ਕੋਸ਼-ਅਰਥ</u> :

(ੳ) ਸ਼ਬਦ ਕਲਪਦ੍ਰੁਮ –(ਸੱਚ=) ਸਤਯ ਦੇ ਅਰਥ

1. ਬ੍ਰਹਮ , ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ (ਗੀਤਾ)

2. ਪ੍ਰਣਵ (ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ)

3. ਸਾਧੂ

4. ਪ੍ਰਸ਼ਸਤ (= ਬਹੁਤ ਉੱਤਮ) (ਅਮਰ ਕੋਸ਼)

5. ਪੂਜਯ

6. ਧਾਰਿਜ ਵਾਲਾ (ਮੇਦਨੀ ਕੋਸ਼)

(ਅ) ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ :

ਸੱਚ . ਸੰ. सच. ਧ - ਗਿੱਲਾ ਕਰਨਾ .ਸੇਵਾ ਕਰਨਾ.ਪੂਰਾ ਸਮਝਣਾ, ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਣਾ । 2. ਵਿ–ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ 13. ਸੰਗਯਾ -ਸਤਯ ਸਚ ."ਸਚ ਬਿਨੁ ਸਾਖੀ ਮੂਲੋ ਨ ਬਾਕੀ" (ਸਵਾ ਮ. 1)

4. ਪਾਰ ਬ੍ਰਹਮ .ਸਤਯਰੂਪ ."ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ ਨਾਨ ਆਖੈ"(ਤਿਲੰਗ ਮ.੧)

5. ਆਨੰਦ ."ਤਤੰਹਿ ਤਤੁ ਮਿਲਿਆ ਸਚ ਪਾਵਾ" (ਗਉ ਬਾਵਨ ਕਬੀਰ)..

7. ਡਿੰਗ.ਸੰਗਯਾ -ਚੋਤ੍ਰ.ਕੁਲ.ਵੰਸ਼ .

ਸਚੁ-ਸੰਗਯਾ - ਸਤਯ .ਝੂਠ ਦਾ ਅਭਾਵ ."ਸਚੁ ਤਾਪਰ ਜਾਣੀਐ ਜਾ ਰਿਦੈ ਸਚਾ ਹੋਇ "(ਵਾਰ ਆਸਾ) 2. ਆਨੰਦ."ਸਚੁ ਮਿਲੈ ਸਚੁ ਉਪਜੈ(ਸ੍ਰੀ ਮ. ੧) "ਜਿਹ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਸਚੁ ਹੋਇ.(ਮ.੫)

3. ਸਤਯ ਰੂਪ ਕਰਤਾਰ(ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ"(ਜਪੁ)

4. ਵਿ- ਸੁਚਿ .ਪਵਿਤ੍ਰ .ਮਨ ਮਾਂਜੈ ਸਚੁ ਸੋਈ (ਧਨਾ ਛੰਤ ਮ.੧)

(ੲ) ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼ :

ਸਚ(ਸੰ: 1ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ , ਸਤ੍ = ਹੋਣਾ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਸਤਯੰ। ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ, ਸਚ੍ਚ । ਪੰਜਾਬੀ, ਸੱਚ। ਹਿੰਦੀ, ਸੱਚ, ਸਾਚ) 1. ਜੋ ਹੋਵੇ, ਵਜੂਦ, ਹੋਂਦ।

2. ਯਥਾਰਥ। ਯਥਾ-'ਸਚ ਮਹਿ ਰਹਉ ਰਜਾਈ'
ਸਚ ਵਿਖੇ ਰਾਜੀ ਹੋ ਕੇ ਰਹੋ । ਅਥਵਾ 2(ਰਜਾਈ)
ਜੋ ਸਚ ਹੈ ਉਸ ਵਿਖੇ ਰਹੋ।
3. ਸੱਚ ਬੋਲਣਾ, ਜਿਹੂੰ ਹੋਵੇ ਉਂਹੂੰ ਕਹਣਾ, ਝੂਠ ਯਾ
ਰਲਾ ਪਾ ਕੇ ਨਾ ਕਹਣਾ
4. ਸਤ ਤੇ ਸਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਤਿੰਨ ਕਾਲ ਇਕ ਰਸ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ
(ਵਾਹਿਗੁਰੂ)ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਯਥਾ 'ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ'

(ਸ) ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼:-

ਸੱਚ, ਪੁ.1.ਸੱਤ, ਯਥਾਰਥ, ਠੀਕ, ਸਹੀ ਗੱਲ;
2. ਅਸਲ; 3. ਨਿਸਚਾ(ਲਾ.ਕ੍ਰਿ.ਹੋਣਾ.ਕਹਿਣਾ) ਵਿ.ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ ,
ਠੀਕ, ਅਵ. ਹਾ.ਭੁਲੀ ਹੋਈ ਗੱਲ ਚੇਤੇ ਆਵੇ ਤਾਂ ਆਖਦੇ ਹਨ, ਕ੍ਰਿ. ਵਿ.
ਠੀਕ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਿਸੰਗ ।

(ਹ) ਹਿੰਦੀ -ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼:-

ਸੱਤ . ਪੁ, ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ,ਅਸਲੀ ਟੁਕੜਾ .

(ਕ) ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ ਭੰਡਾਰ ,

ਸੱਚ, ਪੁ: ਸੱਤ, ਜਥਾਰਥ, ਠੀਕ, ਸਹੀ ਗਲ, ਨਿਸਚਾ, ਅਸਲ ।
ਵਿ. ਜਿਉਂ ਦਾ ਤਿਉਂ, ਠੀਕ ।

(ਖ) ਬ੍ਰਿਹਤ੍ ਹਿੰਦੀ ਕੋਸ਼:

ਵਿ.(ਸੰ0) ਸਚ, ਯਥਾਰਥ, ਯਥਾਤਥ; ਈਮਾਨਦਾਰ; ਵਿਸ਼ਵਸਤ; ਪੂਰਾ
ਕੀਆ ਹੁਆ; ਪੁਣਾਤਮਾ; ਖਰਾ, ਸੱਚਾ। ਪੁ0 ਬ੍ਰਹਮਲੋਕ, ਪੀਪਲਕਾ ਪੇੜ;
ਰਾਮ ਚੰਦਰ; ਵਿਸ਼ਣੂ; ਨਾਂਦੀਮੁਖਸ਼੍ਰਾਧਕਾ -ਦੇਵਤਾ; ਸੱਚੀ-ਬਾਤ; ਸਚਾਈ;
ਯਥਾਰਥਾ; ਨਗਨ; ਵਿਸ਼ੁਧਤਾ, ਖਰਾਪਨ, ਅੱਛਾਈ, ਪ੍ਰਮਾਰਥਿਕ ਸੱਤਾ; ਸ਼ਪਥ;
ਵਾਦਾ; ਕ੍ਰਿਤਯੁਗ, ਸਤਯੁਗ, ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤ; ਜਲ; ਬ੍ਰਹਮ; ਨਵਾਂ ਕਲਪ;
ਏਕ ਵਿਸ਼ਵੇਦੇਵ; ਏਕ ਵਿਆਸ; ਭਨਿਸੰਤਰ ਕੇ ਸਾਤ ਰਿਸ਼ੀਓਂ ਮੇਂ ਸੇ ਏਕ;
ਏਕ ਦਿਵਾਯਾਸਤ੍ਰ; ਸਾਤ ਵਿਹਾਰਤੀਓਂ ਮੇਂ ਸੇ ਏਕ।

(ਗ) ਗਿਆਨ-ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼:

ਸਤਯ -ਵਿ੦(ਸੰ੦)ਸੱਚ, ਯਥਾਰਥ; ਯਥਾਤਥਯ, ਈਮਾਨਦਾਰ, ਵਿਸ਼ਵਸਤ
ਪੂਰਾ ਕਿਯਾ ਹੂਆ, ਪੁਣਿਯਾਤਮਾ ; ਖਰਾ, ਸੱਚਾ।

(ਘ) ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਬਦ ਕੋਸ਼:

ਸੱਚ-ਵਿ. ਦੇ. (ਸੰ.ਸਤਯ) ਸਤਯ , ਸਹੀ, ਠੀਕ, ਦਰੁਸਤ,
ਵਾਸਤਵਿਕ, ਯਥਾਰਥ, ਤਥ, ਸੱਚ(ਦੇ.)

ਸੱਚ ਖੰਡ

11. ਸਚ ਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ।
12. ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ
13. ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ ।
14. ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ ।
15. ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ ।
16. ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ।
17. ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ।
18 ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ ।[1]

1.

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ, ਮੁੜ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਾਂਗ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਪਰ ਉਸ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸੰਖਿਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤ ਖੰਡ, ਮੰਡਲ ਤੇ ਵਰਭੰਡ ਹਨ, ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਨ-ਸਵਨੇ ਆਕਾਰ ਹਨ। ਇਹ ਆਕਾਰ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਵਿਚਾਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਵੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਿਰੰਕਾਰ ਭੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਆਕਾਰਾਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਰਤਾਰ ਤੇ ਕਿਰਤ ਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਆਕਾਰਾਂ ਨੂੰ "ਕਰਿ ਕਰਿ" ਵੇਖਦਾ ਜਾਂ ਸੰਭਾਲਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਰਚੀ ਹੋਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ, ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਗੁਪਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਇਸ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ,ਤੇ ਕਿਸੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੋਮੇਂ ਤੋਂ ਇਸ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੀ ਕਿਸੇ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਵੀ ਇਹ ਖੰਡ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਬੀਜ ਹੈ, ਜਾਂ ਲੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਇਸ ਲੁਪਤ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਕੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ।

---

1. ਜਪੁਜੀ, 37. 11-18.

ਇਸ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਹੀ , ਸ਼ਾਇਦ, 'ਸੱਚ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅੰਗ, ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਹੀ, ਬਹੁਤ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ, ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ — ਸੱਚ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ । ਸੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਉਸ ਮੂਲ ਨੂੰ ਅਵਿਅਕਤ ਦਸ਼ਾ ਤੋਂ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਰਤਾ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤ ਹੋਏ ਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੇਠ ਰੱਖੇ ਆਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਮੱਗਰ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਨਾ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ। ਸੱਚ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਮੂਲ ਅਸਲੀਅਤ ਬਾਰੇ ਧਰਮ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਤੇ ਕਥਨ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਆਮ ਸਿੱਧਾਂਤ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਰਸਾਉਣਾ ਹੈ। ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਭੀ ਸਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ:-

"ਜੇਕਰ 'ਧਰਮਖੰਡ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ 'ਗਯਾਨ, ਸਰਮ ਤੇ ਕਰਮ' ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਤੇ ਸਚਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਸਮਝ ਲਈਏ ਤਾਂ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਢੁੱਕ ਪਵਾਂਗੇ।'[1]

ਸੱਚ -ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਸਮਝ ਕੇ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਜਾਂ ਸਰਗੁਣ ਤੋਂ ਕਿਸ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਨਿਖੇੜਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ। ਉਹ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਜਾਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਕਹਿ ਕੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਵੱਸਣ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ:-

(ੳ) "ਸਚਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਜੋ ਪਉੜੀ 37 ਵਿਚ ਹੈ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ (ਨਿਰਗੁਣ) ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇਵ ਦਾ ਵੱਸਣ-ਥਾਉਂ ਦਸਿਆ ਹੈ। (ਰੂਪ ਸਤਿ ਜਾ ਕਾ ਸਤਿ ਅਸਥਾਨ -ਸੁਖਮਨੀ)[2]

(ਅ) "ਸਚਖੰਡ ਵਿਚ ਵਸਦਾ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਜਗਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ, ਤੋਰਦਾ,[3] ਵੀਚਾਰਦਾ, ਵਿਗਸਦਾ ਤੇ ਮਿਹਰਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਸੰਚਾਲਨ ਕਰਦਾ ਲਿਖਿਆ ਹੈ।"

ਇਨ੍ਹਾਂ ਟੂਕਾਂ ਤੋਂ ਵਿਦਿਤ ਹੈ ਕਿ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੱਚ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ , ਨਿਵਾਸ-ਅਸਥਾਨ ਹੈ, ਸੱਚ, ਨਿਰੰਕਾਰ, ਨਿਰਗੁਣ ਜਾਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਤੇ ਇਹ ਚਾਰੇ ਪਦ ਇੱਕੋ ਹਸਤੀ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ।

---

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.52.
2. ਓਹੀ,
3. ਓਹੀ, ਪੰ. 53.

ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅੰਨੁਵਾਦਕਾਂ ਨੇ ਭੀ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ' ਜਾਂ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ(ਜੇ ਬ੍ਰਹਮ' ਦੇ ਪਹਿਲੇ 'ਸਰਗੁਣ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਨਾ ਲੱਗਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ:):-

(ੳ) ਉਤਮ ਸਿੰਘ(ਟੀ)ਪੰ. , ਨਿਰਗੁਣ ਪਰਮਾਤਮਾ ਭਗਤਾਂ ਕੇ ਅਨੰਦ ਦੇਣੇ ਹੇਤ ਸਚਖੰਡ ਮੈਂ ਅਖੰਡ ਜੋਤ ਸਰੂਪੀ ਮੂਰਤੀ ਧਾਰਨ ਕਰ ਵਸੇ ਹੈਂ।

(ਅ) D.Greenless,(T), p.262,He is the Absolute Brahman of whom the Hindus speak, the formless one,whose qualities are so far beyond human thought that no word could be imagined,to describe them, so we call Him the Nirguna,'without qualities'.

(iii)E.Trumpp(Tr),p.20,The corresponds to the the habitation of Brahman(God).

ਆਚਾਰੀਆ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਨਿਵਾਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਭੀ ਸੱਚ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਭਗਵਾਨ, ਸਤਿ ਸਰੂਪ ਭਗਵਾਨ, ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ, ਈਸ਼ਵਰ, ਪ੍ਰਭੂ ਆਦਿਕ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਉਂਦੇ ਹਨ।[1] ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਨਿਰਗੁਣ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਜ਼ਰਾ ਵੱਖਰੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ:-

"ਕੁਝ ਲੋਕ ਨਿਰਗੁਣ-ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸਹਿ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਉਹ ਸਹਿ ਨ ਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਫਿਰ ਭਗਤ ਦੀ ਉਹ ਪੰਜਵੀਂ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਫਿਰ ਤਾਂ ਉਹ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਦਾ ਹੀ ਵਰਣਨ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[2] ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਲਈ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਇਸ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਵਧਦਾ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਰਾਇ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਭਗਤ, ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਗਾਲੇ ਸਮਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਚੁੱਕਾ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲੋਂ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਭਗਵਾਨ ਵੱਸਦਾ ਹੈ, ਭਗਤ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ:-

(ੳ) "ਚੌਥੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਭਗਵੰਤ ਅਤੇ ਭਗਤ ਦੋ ਹੀ ਸਨ। ਤੀਜਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰ ਪੰਜਵੀਂ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਭਗਵਾਨ ਹੀ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ।"[3]

(ਅ) "ਇਥੇ ਇਕੋ ਹੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ 'ਕਰਮ ਖੰਡ' ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਬਾਅਦ 'ਸਚ ਖੰਡ' ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭਾਵ ਸੂਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਇਕੋ ਹੀ ਖੰਡ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕੇਵਲ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਥਾਂ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਭੂਮਿਕਾ ਅਜੇਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਥੇ ਸਾਧਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਥੇ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਹੀ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਭ ਭਗਤ ਜਨ ਬੈਠੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਸਤਿਸਰੂਪ ਭਗਵਾਨ ਸਦਾ ਵਸਦਾ ਹੈ। ਰਾਮ ਹੈ ਅਤੇ ਸੀਤਾ ਹੈ, ਤੀਜਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਭਗਤ ਭਗਵਾਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ।"[4]

ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਜੀ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਦੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਇਹ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਭਗਤ ਪਹੁੰਚਦਾ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਇਹ ਕਿ ਭਗਤ ਕਰਮ-

1. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ (ਟੀ), ਪੰ. 94-5.
2. ਓਹੀ, ਪੰ.95.
3. ਓਹੀ, ਪੰ.94.
4. ਓਹੀ, ਪੰ.95.

-ਖੰਡ ਤਕ ਹੀ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਹ ਨਹੀਂ ਟਿਕਦਾ। ਨਾ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਕੇ ਤੇ ਨਾ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਕੇ:-

(ੲ) "ਹੁਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਹੋ ਭੂਮਿਕਾ ਅੰਤਿਮ ਹੈ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਭਗਤ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਨਾਲ ਇਕਰੂਪ ਹੋ ਗਿਆ, ਉਸ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਗਿਆ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਭਗਤ ਦੀ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਰੁਚੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਲੀਨ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈ ਪਰ ਮੇਰੀ ਰੁਚੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ। ਇਸ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਭਗਤ ਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਭੂਮਿਕਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਦਾ ਹੀ ਵਰਣਨ ਹੋਵੇ।"[1]

ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਨਿਰਗੁਣ ਮੁਕਤੀ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਕੇ ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਸੰਗਤ ਮਾਣਨ ਦਾ ਲੋਭ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਚਾਹੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਰੁਚੀ ਸਰਗੁਣ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉੱਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਖੰਡ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰਦੇ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਨਿਰਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਸਾਧਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ, ਇਹ ਕੇਵਲ ਭਗਵਾਨ ਦਾ ਵੱਸਣ-ਥਾਉਂ ਹੈ।

ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਡਾਕਟਰ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਲੈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਏ ਬਗ਼ੈਰ ਦੋਵੇਂ ਇਹ ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਜਾਂ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਦਾ ਹੀ ਖੰਡ ਹੈ, ਸਾਧਕ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨਹੀਂ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨ ਵੇਲੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਭੁਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਆਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਸ ਖੰਡ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਵੱਡਾ ਭਾਗ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਣ ਲਈ ਲਿਖਿਆ ਸੀ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਭੀ ਸੋਚਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ? ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਜਾਂ ਆਚਾਰੀਆ ਜੀ ਦੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖੋਂ ਲੈ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆ। ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਪੱਰ ਦੀ ਹੈ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਦਵੰਦਾਂ ਤੋਂ ਉੱਕਾ ਖ਼ਾਲੀ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਬਾਰੇ

---

1. ਓਹੀ -

ਵਿਭਿੰਨ ਮਤ ਹਨ। ਨਿਆਇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਰਗੁਣ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ, ਉਹ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਭੀ ਵੰਚਿਤ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਸੱਚਦਾਨੰਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਹੋਂਦ, ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਆਨੰਦ ਸਭ ਹਨ। ਸਾਂਖ ਤੇ ਯੋਗ ਮੈਂ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ(ਪੁਰੁਸ਼) ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਹੋਂਦ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦੇ ਆਪੇ ਦਾ ਹੀ ਹੈ।[1] ਸੋ ਹਰ ਮਤਿ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਸੰਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ , ਕਿ ਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਇਕ ਉੱਤਰ ਤਾਂ ਬੜੇ ਸੌਖੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ—ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਇੱਕ ਹਨ। ਇਸ ਉੱਤਰ ਦੀ ਹੋਰ ਸਰਲ ਵਿਆਖਿਆ ਇਹ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਵਿਚ ਵੱਟਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨਿਰਾ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਖੰਡ ਨਹੀਂ, ਨਿਰਗੁਣ ਤੋਂ ਸਰਗੁਣ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਸ਼ਬਦ 'ਨਿਰੰਕਾਰ' ਨਿਰੇ ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿੱਛੇ ਦਿੱਤੀ ਢੁਕ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦਾ ਹੇਠ-ਲਿਖਿਆ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਲੋਕ ਯਾਦ ਆਉਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ:-

> ਸਰਗੁਨ ਨਿਰਗੁਨ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਆਪਿ।[2]
> ਆਪਨ ਕੀਆ ਨਾਨਕਾ ਆਪੇ ਹੀ ਫਿਰਿ ਜਾਪਿ।

ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਸਲੋਕ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਲਗਿਆਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

---

1. Mircea Elide, Yoga; Immortality and Freedom, p.15-6, Spirit (Soul)- as a transcendent and autonomous principle - is accepted by all Indian philosophies, except by the Buddhists and the materialists, (the Lokaytas). But it is by entirely different approaches that the various darsanas seek to prove its existance and expain its se essence. For the Nyaya school, soul-spirit is an entity without qualities, absolute, unknowing. Vedanta, on the contrary, defines the atman as being saccidananda(sat=being: cit= consciousness; anand= bliss) and regards Spirit as a unique universal and eternal reality ....Samkhya and Yoga deny spirit (purusa) any attribute and any relation; according to these two "philosophies" all that can be affirmed of purusa is that it is and it knows(its knowing is, of course, the metaphysical knowledge that results from its contemplation of its own mode of being).

2. ਸੁਖਮਨੀ 5, ਅਸਟ: 21 ਦਾ ਸਲੋਕ, ਸ਼.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.290.

"ਹੇ ਨਾਨਕ! ਨਿਰੰਕਾਰ ਆਪ ਹੀ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ(ਤੇ ਆਪ ਹੀ)ਸਰਗੁਣ ਹੈ (ਨਿਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ) ਅਫੁਰ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਹੈ(ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ) ਅਪਣੀ ਰਚੀ ਹੋਈ ਵਿਚ (ਬੈਠ ਕੇ) ਫੇਰ (ਉਹ ਆਪਣਾ) ਜਾਪ ਆਪ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[1]

ਜਿਸ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਇਹ ਸਲੋਕ ਆਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਸਰਗੁਣ ਵਿਚ ਪਲਟਣ ਦਾ ਕਈ ਵਾਰੀ ਵਰਣਨ ਹੈ:-

(ੳ) ਜਹ ਨਿਰਮਲ ਪੁਰਖੁ ਪੁਰਖਪਤਿ ਹੋਤਾ। ਤਹਿ ਬਿਨੁ ਮੈਲੁ ਕਹਹੁ ਕਿਆ ਧੋਤਾ।
ਜਹ ਨਿਰੰਜਨ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਰਬਾਨ। ਤਹ ਕਉਨ ਕਉ ਮਾਨ ਕਉਨ ਅਭਿਮਾਨ ।
ਜਹ ਸਰੂਪ ਕੇਵਲ ਜਗਦੀਸ। ਤਹ ਛਲ ਛਿਦ੍ਰ ਲਗਤ ਕਹੁ ਕੀਸ ।
ਜਹ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪੀ ਜੋਤਿ ਸੰਗ ਸਮਾਵੈ। ਤਹਿ ਕਿਸਹਿ ਭੂਖ ਕਵਨ ਤ੍ਰਿਪਤਾਵੈ।
ਕਰਨ ਕਰਾਵਨ ਕਰਨੈਹਾਰੁ । ਨਾਨਕ ਕਰਤੇ ਕਾ ਨਾਹਿ ਸੁਮਾਰੁ।[2]

(ਅ) ਜਹ ਆਪਿ ਰਚਿਉ ਪਰਪੰਚੁ ਆਕਾਰੁ। ਤਿਹੁ ਗੁਣ ਮਹਿ ਕੀਨੋ ਬਿਸਥਾਰੁ।
ਪਾਪੁ ਪੁੰਨੁ ਤਹ ਭਈ ਕਹਾਵਤ। ਕੋਊ ਨਰਕ ਕੋਊ ਸੁਰਗ ਬੰਛਾਵਤ ।
ਆਲਜਾਲ ਮਾਇਆ ਜੰਜਾਲ । ਹਉਮੈ ਮੋਹ ਭਰਮ ਭੈ ਭਾਰ ।
ਦੂਖ ਸੂਖ ਮਾਨ ਅਪਮਾਨ। ਅਨਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੀਓ ਬਖ੍ਯਾਨ ।[3]
ਆਪਨ ਖੇਲੁ ਆਪਿ ਕਰ ਦੇਖੈ। ਖੇਲੁ ਸੰਕੋਚੈ ਤਉ ਨਾਨਕ ਏਕੈ।

ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਐਨ ਇਹੋ ਪਲਟਾ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇ 'ਨਿਰੰਕਾਰ' ਪਦ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਕੀ 'ਸਚੁ' ਸ਼ਬਦ ਭੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਹੋਣਾ ਹੈ ਤਾਂ 'ਸਚ' ਸ਼ਬਦ ਅਵੱਸ਼ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਵੇਗਾ। ਪਰ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਸੱਚ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਐਸੇ ਸੰਕਲਪ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਸੁਝਾਉ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ :-

" ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਕੇਵਲ ਸ਼ੁਧ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਚਖੰਡ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[4]

---

1. ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਪੰ. 368-9.
2. ਸੁਖਮਨੀ, 21.4.ਅ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ.291.
3. ਓਹੀ- 21.7. ਅ.ਗ੍ਰੰ.,ਪੰ.291.
4. ਸਚਿਆਰ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਪੰ.70;

ਪ੍ਰੋ: ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਸੱਚ' ਨੂੰ "Absolute"[1] ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦਿਆ ਹੈ, ਸ. ਮਿਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ "Absolute Truth"[2] ਵਿਚ, ਮਿ. ਡੰਕਨ ਗਰੀਨਲੀਸ ਨੇ "Eternal Reality"[3] ਵਿਚ ਤੇ ਸ਼੍ਰੀ ਸੁਰਦ ਚੰਦਰ ਵਰਮਾ ਨੇ "Absolute Brahman"[4] ਵਿਚ। ਜਿਹੜੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਤੁਰੀਆ ਪਦ, ਚੌਥਾ ਪਦ[5] ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਉਹ ਭੀ ਇਸੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਹਨ। ਜੇ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਉਪੱਰਲੀ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਹੋ ਰਹੀ ਜਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਸਹੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਚ ਦੇ ਅਰਥ ਸਦੀਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹਨ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਹੀ, ਜੋ ਦੇਸ ਕਾਲ ਤੋਂ ਅਭਿਜ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ, ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਦੀਵੀ ਹੈ, ਸਰਗੁਣ ਤਾਂ ਸਦਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤੇ ਪਰਿਣਾਮੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਗੁੰਝਲ ਖੜੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਸਤਿ ਮੰਨੀਏ ਤਾਂ ਕੀ ਸਰਗੁਣ ਅਸਤਿ ਹੈ? ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉੱਕਾ ਸੱਚ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਮੰਨਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ। ਇਸ ਹਿਸਾਬ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਵੇਂ ਭਾਗ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਸੱਚੇ ਹਨ ਤੇ ਸੱਚ ਦੇ ਭਾਈਵਾਲ ਹਨ। ਨਿਰਗੁਣ ਨਿਰਪੇਖ ਸੱਚ ਹੈ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਸਾਪੇਖ। ਸੋ 'ਸਚ' ਤੇ 'ਨਿਰੰਕਾਰ' ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਅਸੀ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਉਤੇ ਤਦੇ ਪਹੁੰਚੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੇ ਆਕਾਰ ਸਭ ਨੂੰ ਇੱਕਠਿਆਂ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਰੱਖ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਹੁਤੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਉਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।

ਤੁਰੀਆ ਜਾਂ ਚੌਥਾ ਪਦ ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਜਿਸ ਵਿਚਾਰ-ਮਾਲਾ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਪੌਧਰਾਂ ਨਾਲ ਹੈ, ਯਥਾ-ਜਾਗ੍ਰਿਤ, ਸੁਪਨ, ਸੁਖੋਪਤੀ ਤੇ ਤੁਰੀਆ। ਅਸੀਂ ਤੁਰੀਆ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਤੁਰੀਆ ਅਵਸਥਾ ਮਨੁੱਖ ਵਲੋਂ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰ ਲੈਣ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ ਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਇਕ ਹਨ। ਆਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ

---

1. Puran Singh(Tr), p.31.
2. Mehar Singh (Tr), p.77.
3. D.Greenlees(Tr),p.262,
4. S.C.Verma,p.366.
5. W.H.McLeod,op.cit., p.244,It is the chautha pad, the fourth state, or absolute condition transcending the three gunas; the turia pad or turia avastha; the param pad; the amara pad; the condition of supreme bliss beyond all that is corruptible and beyond all powers of human expression.

ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਕਹਿਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਭੀ ਆਮ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਅਸਲੀਅਤ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ 'ਆਤਮਾ' ਨਾਂ ਦਿਤਾ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਪੁਜੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਕਿਹਾ।[1] ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਲਭੱਤ ਇਹੋ ਗਿਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਇਕ ਹਨ। ਆਤਮਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਟੀਕਾਕਾਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰਾ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਜਾਂ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦਾ ਖੰਡ ਨਹੀਂ ਗਿਣਦੇ, ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਇਸ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦੀ ਨਿਰਗੁਣ ਮੁਕਤੀ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਭਗਤ ਦੇ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ।[2] ਇਸ ਲੀਨਤਾ ਉਪਰੰਤ ਭਾਵੇਂ ਨਿਰੀ ਭਗਵਾਨ ਦੀ ਹਸਤੀ ਹੀ ਬਾਕੀ ਰਹਿ

---

1. Paul Deussen, The Philosophy of the Upanishads ,p.38, All the thoughts of the Upanishads move around two fundamental ideas. These are (i) the Brahman, and (2) the atman. As a rule these terms are employed synomymously. Where a difference reveals itseff, Brahman appears as the older and less intelligible expression, atman as the later and more significant; Brahman as the unknown that needs to be explained, atman as the known through which the other unknown finds its explnation; Brahman as the the first principle so far as it is comprehended in the Universe, atman so far as it is known in the inner self of man. We may take as an example the passages from Satap.Br.10.6.3. Chand.3.14 which sole fundamental thought consists in this, that the Universe is Brahman (servam khalu idami brahman) and the Brahman the atman within us (Eshu ma atman antar hridaya .etc.,) .

2. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ(ਵਿ), ਪੰ.65, ਆਤਮਿਕ ਮੰਡਲ(ਸਚਖੰਡ): ਇਹ ਦੈਵੀ ਸੱਚ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ, ਜਾਂ ਉਸ ਅਕਾਲ ਅਗੋਚਰ ਹਸਤੀ ਨਾਲ, ਜੋ ਵਿਆਪਕ ਵੀ ਹੈ, ਆਤਮਿਕ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ।... ਪਰਮਸੱਤਿ ਦੀ ਕੇਂਦਰ ਧੁਰ ਨਾਲ ਸੁਰ-ਬੱਧ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ . . . ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

(ii) D.Greenlees(Tr), p.262, The plane of Truth or Eternal Reality....... is God's own Home, where he alone abides in eternal bliss, because all who reach that plane are one with Him.

(iii) G.S.Bedi, (Tr). p.125, Now ends the ardous journey of the soul and the aspirant becomes one with God.

ਰਹਿ ਜਾਏ ਪਰ ਕਮ ਅਜ਼ ਕਮ ਇਹ ਤਾਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਸੋ ਤਾਂ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਸਾਧਕ ਦਾ ਖੰਡ ਭੀ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਟੀਕਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਅਜਿਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕੁੱਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਲਿਖ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, "ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਏਕਤਾ ਵੇਲੇ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ", "ਉਥੇ ਜਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ" ਜਿਵੇਂ:-

(ੳ) "ਇਹ ਉਹ ਖੰਡ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਤ ਸਰੂਪ ਦਾ ਸਾਖਿਆਤ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਤ ਸਰੂਪ ਸਾਜਦਾ ਸਮਾਲਦਾ ਤੇ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਚਲਾਉਂਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ।"[2]

(ਅ) "ਸਚ ਖੰਡ ਵਿਚ (ਭਾਵ, ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨਾਲ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ (ਉਹ) ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਆਪ ਹੀ ਵਸਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਰਚ ਰਚ ਕੇ ਮੇਹਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਭਾਵ, ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨਾਲ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ) ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ ਖੰਡ, ਬੇਅੰਤ ਮੰਡਲ ਤੇ ਬੇਅੰਤ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਦਿੱਸਦੇ ਹਨ।"[3]

(ੲ) " ਉੱਥੇ ਜਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਦੇ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਕਈ ਦੇਸ, ਲੋਕ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਲਗੇ ਤਾਂ ਅੰਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦੇ।

ਉੱਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਆਕਾਰ ਹੀ ਆਕਾਰ ਪਏ ਦਿੱਸਦੇ ਹਨ।"[4]

1. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ(ਟੀ) ਪੰ. 92, ਸੱਚੇ ਦਾ ਨਾਮ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਦਿਆਂ ਮਾਨੋਂ ਪਤਨੀ ਆਪ ਸਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਚਖੰਡ ਉਸ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਪਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
(ਅ) ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ(ਵਿ), ਪੰ.34, ਕਰਮਖੰਡ ਦੇ ਵਾਸੀ ਭਗਤ ਜਨ ਸਚਖੰਡ ਸੋਹੇਂ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਚਖੰਡ ਦਾ ਹੀ ਰਸ ਮਾਣਦੇ ਹਨ ਅਰਥਾਂਤ ਸੁਰਤੀ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਚਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

2. ਜੋਧ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ.67.
3. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ(ਟੀ) ਪੰ. 157-8.
4. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ (ਟੀ), ਪੰ.167.

ਹੋਰ ਦੇਖੋ: (i) Chella Ram(Tr), p.120, They see the unamnifest manifested. They see with wonder the Supreme creator at work creating and serving the Universe. They see Him throwing His Benign Glance of Grace at the Bhakta and absolving them. They gaze entranced at the entire creation of this Mighty Lord.

(ii) S.C.Verma(Tr), p.364, There (in the state of submersion of oneness with truth) are continents, worlds and solar systems (appear to emerge with realization of oneness)...There (in Unison with God) are cast Universes upon universes and creation after creation is manifested everywhere.

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਪਹਿਲੇ, ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਜਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਲਿਖੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਬਾਬਤ ਨਿਸਚੇ ਨਾਲ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਉਹ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਦਰਜਾ ਗਿਣਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਨਿਰੋਲ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਵੱਸਣ -ਥਾਉਂ। ਜੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਬਗੈਰ, ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀਆਂ ਛੇ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਭ ਸਿੱਧਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਅਰਥਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੇ --ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵੱਸਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਦਾ ਹੈ, ਸੰਭਾਲਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਨਿਹਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਸ ਦੇ ਰਚੇ ਖੰਡਾਂ, ਮੰਡਲਾਂ, ਬ੍ਰਹਮੰਡਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ; ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਭ ਆਕਾਰ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਚਲ ਰਹੇ ਹਨ, ਆਦਿਕ। ਸੱਤਵੀਂ ਸਤਰ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਅਜਿਹੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਦੋ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। "ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ " ਤੁਕ ਵਿਚ ਜੋ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਹਨ, ਇਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਰਤਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੈ।[1] ਦੂਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ।[2] ਦੂਜੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖ਼ਾਹਮਖ਼ਾਹ ਲਿਆਉਂਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਿਨਾਂ ਖੰਡ ਦੀ ਇਕਾਗਰ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਇਸ ਨਾਲੋਂ ਵਧੀਕ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਫ਼ਰਕ ਤਦ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਏ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵੱਸਦਾ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਰਚ ਕੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਿਹਰ ਜਾਂ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਆਸ਼ੀਰਵਾਦ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਜੀਵ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਮਿਹਰ ਹੋਣੀ ਕੁੱਝ ਅਜੀਬ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਮਿਹਰ ਜਾਂ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ

1.(i) Joginder Singh,Sir(Tr),p.41;(ii) M.L.Peace(Tr),p.30;
(iii) G.S.R. &C. Lingh(Tr),p.57;(iv) Narain Singh (Tr),p.209;
(v) Sohan Singh(Tr),p.101; (vi) Mehar Singh(Tr),p.77;
(Vii)E.Trumpp(Tr),p.20.

2. ਦਿਲ ਮੁਹੰਮਦ ਖ਼ੁਾਜਾ, ਜਪੁਜੀ(ਉਰਦੂ ਤਰਜਮਾ) ,ਪੰ.71

ਸੱਚ ਕੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਵੋਹ ਮੰਜ਼ਿਲ ਹੈਂ ਜਿਸ ਮੇਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਬਸੇ।
ਆਪ ਬਣਾ ਕਰ ਆਪ ਹੀਂ ਦੇਖੇ, ਰਹਿਮਤ ਸੇ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲ ਕਰੇ।
ਸੱਚ ਕੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਮੇ ਹੈ ਲਾਖੋ ਖੰਡੇ ਮੰਡਲ ਔਰ ਜਹਾਂ ।
ਕਿਉਂਕਰ ਸਭ ਕਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰੇਂ ਹਮ, ਉਨ ਕਾ ਅੰਤ ਸ਼ੁਮਾਰ ਕਹਾਂ।
ਸ਼ਕਲੇਂ ਹੈਂ ਬੇਅੰਤ ਯਹਾਂ, ਸੰਸਾਰੋਂ ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਭੀ ਹੈਂ।
ਜੈਸੇ ਜੈਸੇ ਹੁਕਮ ਮਿਲੇ, ਸਭ ਕਰਤੇ ਵੈਸੇ ਕਾਰ ਭੀ ਹੈਂ।
ਜੋ ਦੇਖੇ ਆਨੰਦ ਭਰੇ, ਇਸ ਧਿਆਨ ਸੇ ਲੁਤਫ਼ ਉਠਾਤਾ ਹੈ।

. . . .

ਹੀ ਢੁੱਕਦਾ ਹੈ। ਸੱਚਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਖੰਡ ਦੱਸਣ ਵਾਲੇ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮਿਹਰ ਦੇ ਪਾਤਰ "ਮੈਨੂੰ" ਜਾਂ "ਸਾਨੂੰ" ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ,[1] ਜੋ ਵਧੇਰੇ ਜਚਦਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛੇਵੀਂ ਤੁਕ "ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ" ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਦੀ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕੌਣ ਹੈ? ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨੀਏ, ਚਾਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ, ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸੇ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਭੀ ਅਵੱਸ਼ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣਗੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਜੀਵ ਤੇ ਸਜੀਵ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁਕਮ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੇਠ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਕੇਵਲ ਨਿਰਜੀਵ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਇਸ ਹੁਕਮ ਦਾ ਪਾਤਰ ਗਿਣਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਦਰੁਸਤ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਨਹੀਂ ਲਗਦੇ।[2] ਹੁਕਮ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚ ਗਿਣਨਾ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਸਾਧਕ ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਕੁੱਝ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ। ਉਹ ਹੁਕਮ ਦੀ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਉੱਨਾ ਹੀ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਹੈ ਜਿੰਨਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ :-

"ਸਚਖੰਡੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਰੁਚੀ ਬਦਲ ਗਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ 'ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ', ਕਰਿ ਵੀਚਾਰਿ' ਦੁਆਰਾ 'ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ' ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਅਜੇਹੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ 'ਕਥਨ 'ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ' ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[3]

ਜੇ ਅਸੀਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਇਕੱਲੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨੀਏ ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਤਾ ਕਿਵੇਂ ਲਗਦਾ ਹੈ? ਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਵੇਗਾ ਤਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਿਸ ਖੰਡ ਤਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉੱਕਾ ਹੀ ਪਹੁੰਚ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਸਤਾਰਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਰਿਹਾ, ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਭੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਚੱਲ ਸਕਦਾ। ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਬਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ—ਇਹ ਗੱਲ ਵੱਖਰੀ ਹੈ, ਪਰ ਜੇ ਨਿਰਗੁਣ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਵੇਗਾ ਤਾਂ ਹੀ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਕੁੱਝ ਅਰਥ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਅਨਿਰਵਚਨੀ ਜਾਂ ਅਕਥ ਹੈ। ਜੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ

1.(i) Khushwant Singh(tr),p.20,
In the Realm of truth is the formless one who, having created ,watches Hiscreation And graces us with the blessed vision.
(ii) Puran Singh(Tr),p.31,Here His Glance is my soul's Beatitude.

2. Harnam Singh(Tr),p.87,In all spheres God hath made non-sentient life, In its fulfilment that life obeyth His Will!

3. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. (ਟੀ), ਪੰ. 325.

ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋਇਆ ਤੇ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਵਿਚ ਐਸੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋਏ ਕਿ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਉੱਕਾ ਹੀ ਮਿਟਾ ਚੁਕੇ ਹੋਣ।[1] ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣ ਸਕਣ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਖੰਡ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵੱਧ ਹੈ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਘੱਟ ,ਜਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਬਰਾਬਰ :-

"ਪੰਜਵੀਂ ਦਸ਼ਾ ਮਨਜ਼ਲਾਂ ਤੈ ਕਰਕੇ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਸਚਿਆਰਥੀ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋ ਕੇ ਸਚੁ ਰੂਪ,"ਹਰਿ ਹਰਿ ਜਨ ਦੁਇ ਏਕ ਹੈ" ਹੋ ਕੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਸਾਕਾਰੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਕਮਾਂਦਾ, ਜੀਵਨ ਜੀਉਂਦਾ, ਤਰਨ ਤਾਰਨ ਲਈ ਘੋਲ ਕਰਦਾ ਅਡੋਲ ਹੋ ਕੇ ਅਨੰਦ ਵਿਚ ਯਾਤ੍ਰਾ ਪੂਰੀ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਜੀਉਂਦੇ ਜੀ ਉਹ ਸੱਚਖੰਡੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੀ ਅਤੇ ਦੇਹਾਂਤ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਤਾਂ ਬਸ ਭੇਸ਼ ਬਦਲੀ ਹੀ ਕਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਚੋਲਾ ਹੀ ਛਡਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਤਨਾ ਚਿਰ ਉਹ ਚੋਲੇ ਵਿਚ ਹੈ ਉਤਨਾ ਚਿਰ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ[3] ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ ਸਭ ਕੁਝ ਦੇ ਵਿਚ ਹੈ।"[2]

ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਵੇਖਦੇ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਚਲੇ ਗਏ ਹਨ। ਉਹ "ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ" ਤੇ "ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ" ਨੂੰ ਭੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿਵਾਸ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ "ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਮੰਡਲ ਵਿਚ" ਨਿਵਾਸ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਚਿਤਰ "ਸਾਕਾਰੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ" ਦੇਣ ਦਾ ਜੋ ਉਚੇਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਬੜਾ ਕੀਮਤੀ ਲੱਗਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਵਿਦਵਾਨ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਜਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਖੰਡ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਝਾ ਮਿਲਣ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਉਹ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ "ਭਗਤ ਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਭੂਮਿਕਾ" ਮੰਨ ਵੀ ਲੈਣ ਤਦ ਭੀ ਇੱਥੇ ਭਗਤ ਨੂੰ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਇਆ ਸਮਝਣਗੇ। ਇਸਤਰ੍ਹਾਂ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਭਗਤ ~~ਦੀ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ~~ਜਗਤ ਵਿਚ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ

---

1. S.Redhakrishnan,Vedant According to Samkara And Ramanuja, pp.277-8,
Though the soul sees God and God only,and is flooded with his presence, she retains her individuality and is still herself and not the object of her vision.A tendency to escape from oneself into God has been the central motive of some sects of the Upanishads,the Orphic brotherhood in ancient Greece,and some Christian and Sufi mystics.They try to slough off not only their bodies but their personalities,and melt their souls in God. But there is no evidence that any mystic achieved such a goal.In the nature of things,Ramanuja contends, evidence of such absorption into God is impossible.He who has become God cannot return to tell us of his experience;he who narrates his story has not become God.

2. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਡਾ. (ਟੀ),ਪੰ.324-5.

ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ ਕਰੇਗਾ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਵੇਲੇ ਸਾਨੂੰ ਭਗਤ ਦੀ ਭਗਵਾਨ ਵਿਚ ਲੀਨਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ "ਹਰਿ ਹਰਿ ਜਨ ਦੁਇ ਏਕ ਹੈ" ਤੁਕ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਇਸੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ 'ਹਰਿ' ਤੇ 'ਜਨ' ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ 'ਜਨ' ਦੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਯੋਗ ਦੀ ਕੈਵਲਯ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਯਾਦ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਯੋਗੀ ਨਿਹਕਰਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

2.

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ ਬਾਰੇ ਅਸੀ ਆਪਣਾ ਨਿਰਣਾ ਉਪਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿਤਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਲਗਦੇ ਇਹ ਭੀ ਮੰਨ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਮਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਸਦਾ ਹੋਇਆ ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਉਂ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਭੀ ਉਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਅਰਥਾਤ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਅਰਥਾਤ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ, ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨੁਕਤੇ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੇ ਹਨ। ਅਸੀ ਪਹਿਲੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਫੇਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਤਵਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਮੋੜਾਂਗੇ।

ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚੇ ਸਾਧਕ ਤੇ ਯੋਗੀ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੇ ਨਿਹਕਰਮ ਹੋਣ ਦਾ ਜੋ ਭੇਦ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਦਾ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਨਾਮ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਭੀ 'ਨਾਮ' ਨਾਲ ਇਕਰੂਪ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਰੂਪੀ 'ਨਾਮ' ਅਭਿਆਸ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਦੀਰਘ ਵਿਚਾਰ ਮੰਗਦਾ ਹੈ।

ਭਾਈ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ ਨੇ ਇਸ ਉੱਦੇਸ਼ ਰੂਪੀ 'ਨਾਮ' ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਇਉਂ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

"ਤੂੰ ਵਸਨਾ ਵੇਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਕਿਧਰੇ ਪੜਦੇ ਪਿਛੇ ਪਰ ਤੈਂਡਾ ਲਾਡਲਾ ਪਰੀਪੂਰਨ ਪੁਤ(ਨਾਮ) ਨਚਦਾ ਈ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਵਿਚ ਮੇਖਲੀ ਲਾਈ, ਤਾਣਾ ਬਾਣਾ ਬੁਣਦਾ, ਅਨੋਖੜੇ ਬਾਗ਼ ਤੇ ਫੁਲਕਾਰੀਆਂ ਉਣਦਾ ਤੇ ਵਿਚ ਸਸ,

ਸੂਦ ਤੇ ਗੋਝਾਰੇ ਪਾਂਦਾ, ਵਿਚ ਸੱਤ ਨਦੀਆਂ ਵਗਾਂਦਾ . . . ਹਾਂ ਏਹੀ ਈ ਤੇਰਾ ਕੁ ਕਾਰਕੁਨ ਪੁਤ, 'ਵਿਸ਼ਵ ਕਰਮਨ' ; ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਘਾੜਾ। ਪਰ ਜੋ ਕੁਝ ਓਹ ਘੜਦਾ ਏ ਤੈਂਡੇ ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ। ਤੈਂਡੀ ਹੀ ਸੈਨਤ, ਤੈਂਡੀ ਹੀ ਵਿਉਂਤ, ਤੈਂਡੀ ਹੀ ਦਸੀ ਹੋਈ ਜੁਗਤੀ ਨਾਲ।"[1]

ਇੱਥੇ ਸਾਫ਼ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪੁੱਤ 'ਨਾਮ' ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਮ ਬਾਬਤ ਤਿੰਨ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ:-

(ੳ) ਇਹ ਨਾਮ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਹੈ। ('ਵਿਸ਼ਵ ਕਰਮਨ')

(ਅ) ਇਹ ਨਾਮ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ('ਤੈਂਡਾ ਹੁਕਮ')

(ੲ) ਇਹ ਨਾਮ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ('ਪਰੀ ਪੂਰਨ')

ਜੇ ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਧਾਰਨਾ[2] ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਵਾਣ ਕਰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿਚ ਜਿਸ ਰਚਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ, ਉਹ ਸਿੱਧੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ, ਉਸ ਦੇ 'ਪੁੱਤ' 'ਨਾਮ' ਰਾਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਨਾਮ ਦਾ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਵਾਲਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

---

1. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ, (ਵਿ), ਪੰ.163.

2. ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਟੀਕਾ ਐਸੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ, ਇਸ ਦੇ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹੋਣ ਤੇ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਚਲਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਤਾਂ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਉਹ "ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ" ਤੁਕਾਂਗ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਦਿਆਂ ਰਚਨਾ ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਨੂੰ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ:-

(ੳ) ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਡਾ. (ਟੀ) ਨ੍ਰਪੰ. 55.ਆਪਣੀ ਮੇਹਰ ਨਾਲ ਸਭ ਨੂੰ ਨਿਹਾਲ ਕਰਦਾ ਵੇਖਦਾ ਹੈ।

(ਅ) **Puran Singh(Tr), p.31, Here His Glance is my soul's Beatitude**

(ੲ) **Joginder Singh (Tr.) p.41, He watches all, with His visions of grace.**

ਅਜਿਹੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਮਤਿਭੇਦ ਹੈ ਤੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਮਤੀ ਹੈ ਜੋ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ~~ਥਾਂ~~ ਥਾਂ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਤਰਜੀਹ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਅਸੀਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਸਾਫ਼ ਮਿਲਦੇ ਹਨ:-

ਸੋਈ ਸੋਈ ਸਦਾ ਸਚੁ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚਾ ਸਾਚੀ ਨਾਈ।
ਹੈ ਭੀ ਹੋਸੀ ਜਾਇ ਨ ਜਾਸੀ ਰਚਨਾ ਜਿਨਿ ਰਚਾਈ।
ਰੰਗੀ ਰੰਗੀ ਭਾਤੀ ਕਰਿ ਕਰਿ ਜਿਨਸੀ ਮਾਇਆ ਜਿਨਿ ਉਪਾਈ।
ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਕੀਤਾ ਆਪਣਾ ਜਿਵ ਤਿਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ।
ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੋਈ ਕਰਸੀ ਹੁਕਮੁ ਨ ਕਰਣਾ ਜਾਈ।
ਸੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਾਤਿ ਸਾਹਿਬੁ ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ। (ਜਪੁਜੀ, 27.16-22)

ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ ਤੇ ਨਾਮ ਸਰਗੁਣ।[1]

ਨਾਮ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਹੈ।[2] ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰੀ ਨਾਮ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰ ਤੇ ਸੰਭਾਲਣਹਾਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:-

(ੳ) ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਸਗਲੇ ਜੰਤ ।
ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਖੰਡ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ।

. . . .

ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਆਗਾਸ ਪਾਤਾਲ।
ਨਾਮ ਕੇ ਧਾਰੇ ਸਗਲ ਆਕਾਰ।[3]

---

1. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ(ਡਾ), ਪੰ.214, ਪਰ ਜਦ ਖੇਲ ਸੰਕੋਚੇਂ ਤਦ ਤੂੰ ਇਕ ਇਕ, ਨਹੀਂ ਨਹਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ! ਪਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵੀ ਕਿਥੇ ਨਿਨਾਮ, ਅਨਾਮ! 'ਨਾਮੀ' , 'ਨਾਮ ਗ੍ਰਾਮੀ, ਤੈਂਡੇ ਨਾਂ ਬਹੁਤੇਰੇ ਨੇ ਪਰ ਤਦ ਤੇਰੀ ਜਦ ਤੇਰੀ ਵਿਸਥਾਰ ਏ, ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿਚ। ਪਰ ਜਿਥੇ ਤੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਏਂ —ਓਥੇ ਤੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਏਂ—ਓਥੇ 'ਨਾਮੀ' ਆਪਣੇ ਪਿਆਰੇ ਅਨੰਤੋ ਪੁਤ ਨਾਮ ਤੋਂ ਵੀ ਵਿਛੜਿਆ!" ਗੁਸਾਈ ਤੇਰਾ ਕਹਾ ਨਾਮ ਕੈਸੇ ਜਾਤੀ?" (ਮਾਰੂ ਮ. ੧)

2. (i) W.H.McLeod, op.cit., p.196, The Name is the total expression of all that God is, and this is Truth.

(ii) K.L.S.Rao, Guru Nanak And the Concept of Nam (The Journal of Sikh philosophy, Patiala, June, 1969), p.25, Of all spiritual categories, nam has the distinction of being comprehensive and all-embracing. God's name is the very expression of God. All that He has made constitutes His name. The whole Universe-the coir of heaven and the furnitute of earth - is God's name. It is the manifestation of God, His qualities, His gifts and His creations by which we know Him. God's name is as much of His being as He merecifully reveals Himself to the devotee. All that is accessible to the finite mind of man is God's name. His name is He Himself, adapted to a man's power of perception.

3. ਸੁਖਮਨੀ, 5, ਅਸਟ, 16.5.1, 2, 5, 6, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.284.

(ਅ) ਜੇਤਾ ਕੀਤਾ ਤੇਤਾ ਨਾਉ। ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਨਾਹੀ ਕੋ ਥਾਉ।[1]

ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਨਾਮ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਉਹ ਤਿੰਨ-ਪੱਖੀ ਸੰਬੰਧ ਵਰਣਨ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ:-

ਆਪੀਨੈ੍ ਆਪੁ ਸਾਜਿਓ ਆਪੀਨੈ੍ ਰਚਿਓ ਨਾਉ।
ਦੁयी ਕੁਦਰਤਿ ਸਾਜੀਐ ਕਰਿ ਆਸਣੁ ਡਿਠੋ ਚਾਉ।[2]

ਇਥੇ ਅਸੀਂ 'ਆਪੁ' ਨੂੰ ਜੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਪਹਿਲੇ 'ਨਾਉ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਫੇਰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ। ਨਿਰੰਕਾਰ, ਨਾਮ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਬੜਾ ਮਹਤਵ-ਪੂਰਨ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਤੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਇਕਾਈਆਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭੀ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰ ਸਿੱਧਾ, 'ਆਪੁ' ਜਾਂ 'ਨਿਰੰਕਾਰ' ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਹੈ,[3] ਪਰ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ 'ਨਾਮ' ਜਾਂ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ ਭੀ ਰਚਣਹਾਰ ਦਾ ਸੂਚਕ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਟਾਵੇਂ ਹਵਾਲੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੀਮਤੀ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਬਾਰੇ ਨਿਰਗੁਣ-ਸਰਗੁਣ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ ਪਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੇਲੇ ਇਹ ਵੇਰਵਾ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਦਰਪੇਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਸਰਗੁਣ ਨਾਲ ਇਕਰੂਪਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਵਿਚ ਲੀਨਤਾ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਕਰਤਾ "ਨਾਮ" ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ "ਸਬਦ" ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।

---

1. ਜਪੁਜੀ, 19.10-11,
ਇਸੇ ਤੁਕ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਇਕ ਟੀਕਾਕਾਰ ਨੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ, ਵਿਸ਼ਵ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ:
Harnam Singh(Tr), p.9, As Immanent the Guru thinks of God in terms of Nature, or the whole Universe with its mystery, grandeur and vastness, its splendour and might," As much as He hath made, so much is the name! No place without the Name."

2. ਵਾਰ ਆਸਾ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 463.

3. (ੳ) ਤੁਧੁ ਆਪੇ ਜਗਤੁ ਉਪਾਇ ਕੈ ਤੁਧੁ ਆਪੇ ਧੰਧੈ ਲਾਇਆ। (ਵਾਰ ਮਾਝ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.138)
(ਅ) ਨਿਰੰਕਾਰਿ ਆਕਾਰੁ ਉਪਾਇਆ। ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਹੁਕਮਿ ਬਣਾਇਆ। (ਮਾਰੂ 3, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1065)

ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਨਾਮ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ।[1] ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਮ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਵਿਧੀ ਤੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦ ਭੀ/ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ ਦੂਜਾ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ। ਇਹ ਦੂਜਾ ਸ਼ਬਦ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ ਭੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਭੀ ਹੈ:-

(ੳ) ਉਤਪਤਿ ਪਰਲਉ ਸਬਦੇ ਹੋਵੈ। ਸਬਦੇ ਹੀ ਫਿਰਿ ਉਪਤਿ ਹੋਵੈ।[2]

(ਅ) ਏਕੋ ਸਬਦੁ ਏਕੋ ਪ੍ਰਭੁ ਵਰਤੈ ਸਭ ਏਕਸੁ ਤੇ ਉਤਪਤਿ ਚਲੈ।[3]

(ੲ) ਜਿਨਿ ਜਗੁ ਸਿਰਜਿ ਸਮਾਇਆ ਸੋ ਸਾਹਿਬੁ ਕੁਦਰਤਿ ਜਾਣੋਵਾ।
ਸਚੜਾ ਦੂਰਿ ਨ ਭਾਲੀਐ ਘਟਿ ਘਟਿ ਸਬਦੁ ਪਛਾਣੋਵਾ।
ਸਚੁ ਸਬਦੁ ਪਛਾਣਹੁ ਦੂਰਿ ਨ ਜਾਣਹੁ ਜਿਨਿ ਏਹ ਰਚਨਾ ਰਾਚੀ।[4]

ਇਸ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਕਈ ਥਾਂ 'ਅੱਖਰ', 'ਨਾਦ', ਜਾਂ 'ਕਵਾਉ' ਭੀ ਕਿਹਾ ਹੈ।[5]

---

1. W.H.McLeod, op.cit., pp.195-6, It is obvious that in this context Word and Name are completely synonymous ....In some cases, however, there is an implied distinction ....In such cases the Word appears as the medium of communication and the Name as the object of communication. Both, remain, however, expressions of God's Truth and the distinction is a very fine one, normally determined by the context. Almost invariably Truth as mediated by the Guru is referred to as the Word, whereas Truth as received and meditated on by the believer tends to be expressed in terms of the Name. 'Guru ka sabad 'and 'nam japna' are both thoroughly characeristic expressions. There is, however, no basic difference involved and occasionally one of the two is used where the other would be expected.

2. ਮਾਰੂ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.117.
3. ਪ੍ਰਭਾਤੀ 3, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.1334.
4. ਵਡਹੰਸ 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.581.

ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਆਏ 'ਸਬਦੁ' ਬਾਰੇ ਸ਼ਬਦਾਰਥ "ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ" ਵਿਚ ਇਹ ਪੈਰ ਟਿਪਣੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ- "ਨਾਮ' ਵਾਂਗਰ 'ਸ਼ਬਦ' ਭੀ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।" (ਪੰ.581)

5. (ੳ) ਬਾਵਨ ਅਛਰ ਲੋਕ ਤ੍ਰੈ ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਇਨਹੀ ਮਾਹਿ।
ਏ ਅਖਰ ਖਿਰਿ ਜਾਹਿਗੇ, ਓਇ ਅਖਰ ਇਨ ਮਹਿ ਨਾਹਿ। (ਗਉੜੀ, ਕਬੀਰ, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.340.)
(ਅ) ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ। (ਜਪੁਜੀ, 16.9)

'ੳਅੰਕਾਰ' ਦੀ ਧੁਨਿ ਇਸੇ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਰਤਾਰੀ ਹਸਤੀਆਂ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਦਰੁਸਤ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਅਗਲੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਵਡਿਆਈ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਸੱਚੇ ਦਿਲੋਂ ਨਿਕਲੀ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਪਾਠਕਾਂ ਉੱਤੇ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਰੇ ਜ਼ਰਾ ਵੱਧ ਅਤੇ ਅਗਲੇ ਪੰਜ ਗੁਰੂਆਂ ਬਾਰੇ ਕੁੱਝ ਘੱਟ ਅਜਿਹੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਕਥਨ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਸਿਰ-ਕੱਢਵੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕਰਨ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਛੁੱਟ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੁੱਝ ਐਸੇ ਕਰਤੱਵ ਭੀ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਆਇਆ ਜਾਂ ਮੁਕਤ ਹੋਇਆ ਕੋਈ ਉੱਚੇ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨਿਭਾ ਸਕਦਾ।[1] ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ, ਕਈ ਥਾਂ ਉਸ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਾਂ ਸਤਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਜਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਕਹਿ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ:-

(ੳ) ਨਿਰੰਕਾਰੁ ਨਾਨਕ ਦੇਉ ਨਿਰੰਕਾਰਿ ਆਕਾਰ ਬਣਾਇਆ।[2]

(ਅ) ਸਤਿਗੁਰੁ ਨਾਨਕ ਦੇਉ ਹੈ ਪਰਮੇਸਰ ਸੋਈ।[3]

(ੲ) ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਚੁ ਸਿਰਜਣਹਾਰਾ।[4]

(ਸ) ਹਰਖਹੁ ਸੋਗਹੁ ਬਾਹਰਾ ਹਰਣ ਭਰਣ ਸਮਰਥ ਸਰੰਦਾ।
ਗੁਰ ਗੋਵਿੰਦੁ ਗੋਵਿੰਦ ਗੁਰੁ ਹਰਿਗੋਵਿੰਦ ਸਦਾ ਵਿਗਸੰਦਾ।[5]

(ਹ) ੴਕਾਰ ਆਕਾਰ ਜਿਸੁ ਸਤਿਗੁਰ ਪੁਰਖੁ ਸਿਰੰਦਾ ਸੋਈ।[6]

(ਕ) ਸਤਿਗੁਰ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਹੈ.....[7]

(ਖ) ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਸਤਿਗੁਰੁ ਵਿਰਲਾ ਕੋ ਗੁਰ ਸਬਦ ਸਮਾਸੀ।...
ਗੁਰਾਂ ਗੁਰੂ ਸਤਿਗੁਰੁ ਪੁਰਖੁ ਆਦਿ ਅੰਤ ਥਿਰੁ ਗੁਰੂ ਰਹਾਸੀ।[8]

(ਗ) ਧੰਨੁ ਧੰਨੁ ਸਤਿਗੁਰ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰੰਕਾਰਿ ਆਕਾਰੁ ਬਣਾਇਆ।[9]

---

18. Radhakrishnan, op.cit., p.209, Bedarayana, after stating the almost infinite power and knowledge which will come to the liberated soul after the attainment of release, makes the observation that, neverthless, none will get the power of creating, ruling and destroying the Universe, since that belongs to God alone. This is consistent with the view of Madhva, who admits that it is impossible for the subordinate souls to acquire the infinte power and independence of God.

2. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਕੇ ਵਾਰ 26.25.1 (ਇਸ ਤੁਕ ਦੀ ਟੀਕਾ ਗਿਆਨੀ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਹ ਕੀਤੀ ਹੈ "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹਨ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੇ ਹੀ (ਆਪਣਾ) ਆਕਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।"

3. ਓਹੀ- 38.20.1

4. ਓਹੀ, 24.18.7.

5. ਓਹੀ- 24.21.104.

6. ਓਹੀ- 40.12.1

7. ਓਹੀ-15.14.

8. ਓਹੀ, 40.217,9.

9. ਓਹੀ-6.16.1.

ਇਹ 'ਨਾਨਕ ਦੇਉ' ਜਾਂ 'ਸਤਿਗੁਰ ਪੁਰਖੁ' ਜਾਂ 'ਗੁਰਾਂ ਗੁਰ ਸਤਿਗੁਰੁ ਪੁਰਖੁ' ਕੌਣ ਹੈ? ਯਕੀਨਨ ਇਹ ਇਕ ਸੀਮਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਮੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਤੇ ਸੀਮਿਤ ਸਮੇਂ ਤਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ "ਆਦਿ ਅੰਤ ਥਿਰੁ" ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਨਾ "ਕਰਤਾਪੁਰਖੁ" ਜਾਂ "ਸਿਰੰਦਾ ਸੋਈ"। ਇਕ / ਤੁਕ ਵਿਚ ਇਸ ਅੱਟਲ ਗੁਰੂ ਨੂੰ "ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ" ਭੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ "ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ " ਉਹ ਬਾਣੀ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ,ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਸਮੇਂ, ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਨੇ ਉਚਾਰਣ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਸਤਿਗੁਰੂ ਜਾਂ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਦੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ 'ਜੋਤਿ' ਭੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਭਾਈ ਲਹਿਣੇ ਨੂੰ ਗੱਦੀ ਦਿੱਤੀ ਤਾਂ ਦੋਵੇਂ ਗੁਰੂ ਇਕ-ਜੋਤਿ ਹੋ ਗਏ। ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ,ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਸੀ,ਉਹੋ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਹੁੰਚ ਗਈ, ਮਾਨੋ ਉਸ ਜੋਤਿ ਨੇ ਨਵੀਂ ਕਾਇਆ ਧਾਰ ਲਈ;-

ਮਾਰਿਆ ਸਿਕਾ ਜਗਤ੍ਰਿ ਵਿਚਿ ਨਾਨਕ ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਚਲਾਇਆ ।
ਥਾਪਿਆ ਲਹਿਣਾ ਜੀਂਵਦੇ ਗੁਰਿਆਈ ਸਿਰਿ ਛਤ੍ਰ ਫਿਰਾਇਆ ।
ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਮਿਲਾਇਕੈ ਸਤਿਗੁਰ ਨਾਨਕ ਰੂਪ ਵਟਾਇਆ ।
ਲਖਿ ਨ ਕੋਈ ਸਕਈ ਆਚਰਜੇ ਆਚਰਜ ਦਿਖਾਇਆ।
ਕਾਇਆ ਪਲਟਿ ਸਰੂਪ ਬਣਾਇਆ।[1]

ਇਹੋ ਜੋਤਿ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਅਮਰ ਦਾਸ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਰਾਮ ਦਾਸ ਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਜਾ ਸਮਾਈ। ਜਦ ਛੇਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਇਹ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਹੋਰ ਕਿੰਨੇ ਜਾਮੇ ਧਾਰੇਗੀ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉੱਤਰ ਬੜਾ / ਡੂੰਘਾ ਤੇ ਭਾਵਪੂਰਿਤ ਸੀ:-

ਜੁਗਿ ਜੁਗਿ ਸਤਿਗੁਰ ਧਰੇ ਅਵਤਾਰੀ।[2]

ਜਿਹੜਾ ਸਤਿਗੁਰ ਅਨੇਕਾਂ ਜੁਗਾਂ ਵਿਚ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ "ਗੁਰ -ਜੋਤਿ" ਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਖ਼ੁਦ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਸੋ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ— ਇਕ ਸਦੀਵੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ, ਦੂਜਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗੁਰੂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦਾ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਗੁਰ-ਜੋਤਿ" ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਨਿਰੰਕਾਰ ਗੁਰੂ' ਜਾਂ 'ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ' ਭੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਜਦ "ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਨਕ ਦੇਉ" ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹਸਤੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੋਤਿ, ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਗੁਰੂ

---

1. ਓਹੀ 1.45.4-8.
2. ਓਹੀ 1.48.8.

ਹੀ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਹੈ।[1] ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ -ਗੁਰੂ ਤੇ ਕਰਤਾਰ - ਦੀ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ।[2]

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਮੰਨ ਆਏ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਔਂਟਲ ਸਤਿਗੁਰ, ਗੁਰਜੋਤਿ, ਗੁਰਸ਼ਬਦਿ ਜਾਂ(ਅਰਸ਼ੀ) ਨਾਮ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਮਤਿ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਸੇ ਔਂਟਲ ਤੇ ਅਰਸ਼ੀ ਸਤਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪਹਿਲੇ ਇਸੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਕੇਵਲ ਦਸਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਹੀ ਸਾਂਝੀ ਜੋਤਿ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਨੇਕਾਂ ਜੁਗਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਭੀ ਸਾਂਝੀ ਜੋਤਿ ਹੈ(ਜੁਗਿ ਜੁਗਿ ਸਤਿਗੁਰ ਧਰੇ ਅਵਤਾਰੀ)। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨਾ ਸਾਨੂੰ ਕਠਨ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਮਤਾਂ, ਦੇਸਾਂ ਤੇ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖਾਂ ਨਾਲ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਨਗੀ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਭਿੰਨ-ਅਭਿੰਨ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪੁੱਜ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਸੰਪੂਰਨ ਅਭਿੰਨਤਾ ਵਿਚ ਪਲਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕੋ "ਗੁਰਜੋਤਿ" ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਏ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਦੇਵੀ ਉਤਰਾਈ ਦੇ ਪੰਥੀ

---

1. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ, ਪੁੰਦ੍ਰੀਕ, ਪੰ.337-40, ਮਹਾਯਾਨੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਆਦਿ ਬੁਧ ਦੇ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਓ ਦੀ ਇਛਾ, ਜੋਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਪ੍ਰਜਨ ਹੈ। ਮਹਾਯਾਨੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਅਲਯ-ਵਿਜਨਾਨ, ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਮਤ ਦੇ ਲਕਸ਼-ਰਹਿਤ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ, ਤੇ ਆਦਿ ਬੁਧ ਪ੍ਰਮੇਸ਼ਵਰ ਦਾ। ਆਦਿ, ਬੁੱਧ, ਬੁੱਧਚਿਤ ਦਾ ਉਹ ਲੱਛਣ ਹੈ, ਜੋ ਅਨਾਦ ਕਾਲ ਤੋਂ ਕਾਲ ਚਕਰ ਦੇ ਆਰੰਭ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਅਲਯ-ਵਿਜਨਾਨ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੈ, ਪਰ ਕਾਲ ਚਕਰ ਦੇ ਆਰੰਭ ਉਤੇ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਆਦਿ ਵਿਚ ਬੋਧ ਤੇ ਪ੍ਰਜਨ ਦੇ ਧਰਮ-ਕਾਯਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਸਿਧਾਰਥ ਗੌਤਮ ਧਰਮ-ਕਾਯਾ ਸੀ ਆਦੀ-ਬੁਧ ਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਹਰ ਕਲਪ ਵਿਚ ਜੋ ਮਾਨੁਸ਼ ਬੁੱਧ-ਗਤੀ ਨੂੰ ਅਪੜਦੇ ਹਨ, ਆਦੀ ਬੁੱਧ ਦੀ ਹੀ ਧਰਮ-ਕਾਯਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਆਦੀ ਬੁਧ ਆਪ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਤੇ ਕਿਸੇ ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਤੇ ਦਿੱਬ ਮੰਡਲ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਿਸੇ ਮੰਡਲ ਬਾਬਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ:-

"ਤਿਥੈ ਲੋਇ ਲੋਇ ਆਕਾਰ।"

ਇਉਂ ਬੁਧ ਦੇ ਅਰਥ, ਪਹਿਲਾ ਬੁਧ ਜੋ ਕਿਸੇ ਕਲਪਵਿਚ ਪੰਚਭੂਤਕ ਸ਼ਰੀਰ ਵਿਚ ਪਰਗਟਿਆ, ਨਹੀਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੋ ਸਿਖ ਮਤ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ, ਆਦੀ ਗੁਰੂ ਆਖਦੇ ਹਨ, ਉਸਦਾ ਭਾਵ ਪਹਿਲਾ ਗੁਰੂ ਨਹੀ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਉਹ ਲਛਣ ਜੋ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਦਾਤਾ ਤੇ ਗੁਰੂ ਲਕਸ਼ ਹੈ, ਉਹ ਜੁਗਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਰੰਭ, ਕਾਲ ਚਕਰ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਤਿ-ਨਾਮ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੈ ਤੇ ਜੁਗਾਦ ਵਿਚ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸਮੇਂ, ਆਦਿ ਗੁਰੂ ਦਾ ਲਕਸ਼ਕਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹੀ ਆਦੀ ਗੁਰੂ ਪਰਲੌਕਿਕ ਮੰਡਲ ਵਿਚ, ਸਚਖੰਡ ਦਾ ਲਕਸ਼, ਜਿਥੇ ਕਿ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸਤਿਨਾਮ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਸਚਖੰਡ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਜਦੋਂ ਪੰਦਰਵੀਂ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਖੰਡ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਪੰਚਭੂਤਕ ਸ਼ਰੀਰ, ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਆਦਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਉਸ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਹੋਰ ਨੌਂ ਗੁਰੂ ਸਿਖ ਮਤ ਦੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਹ ਇਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਦੂਜਾ ਨਾਨਕ ਤੀਜਾ ਨਾਨਕ

.....ਅਗਲੇ ਪੰਨੇ ਤੇ ਜਾਰੀ ਹੈ ...

ਦੇਖਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਸੋਮਾਂ ਇਹ ਗੁਰ ਜੋਤਿ ਹੈ। ਜਦ ਕੋਈ ਉੱਤਮ ਸਾਧਕ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਭੀ ਇਸੇ ਜੋਤਿ ਵਿਚ ਜਾ ਲੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਤਾਂ ਅਵਤਾਰ ਹੀ ਇਸ ਸੋਮੇਂ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਸੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਗੁਰੂ-ਪਦ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਗਏ।[1] ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪੁਜੀਆਂ ਬਖਸ਼ੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਫ਼ਰਕ ਅਸੀਂ ਇਉਂ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ; ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਹੈ।[2] ਇਹ ~~ਫ਼ਰ~~ ਫ਼ਰਕ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨਿਰੋਲ ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਕੇ ਸਚਿਆਰਾ ਪਦਵੀ ਤੇ ਪੁਜਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਸਹਜ-ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[3]

<u>ਪਿਛਲੇ ਪੰਨੇ ਦੀ ਬਾਕੀ</u>।

ਆਦਿ ਅਖਵਾਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ....ਮਹਾਂਯਾਨੀ ਬੋਧੀਆਂ ਦੇ ਅਲਯ ਰੂਪਲਕਸ਼ ਬਾਰੇ ਪਿਛੇ ਦਸ ਆਏ ਹਾਂ ਜੋਂ ਕਿ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਬ੍ਰਹਮ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਸੱਤਾ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਕਰਤਾ ਵਿਧਾਤਾ ਹਰਤਾ ਹੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ, ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਧਿਆਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਮਜ਼ਹਬ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਇਉਂ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤੇ, ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੇ ਬੁਧਾਂ ਤੇ ਬੋਧੀ ਸਤਵਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।....ਸਿਖ ਮਤ ਵਿਚ ਇਸ ਸਰਬਾਸ਼ਰ, ਸੰਸਾਰਾਧਾਰ ਸਤਿਆ ਨੂੰ 'ਪੁਰਖੁ' ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲਤ ਰੂਪ ਨਹੀਂ। ਅਲਯ-ਵਿਜਨਾਨ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸਥਿਤੀ ਗਰਭ ਇਹ ਅਕਾਲਪੁਰਖੁ ਹੀ ਹੈ ਜੋਕਿ ਸਤਿਨਾਮੁ, ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ, ਕਰਤਾ, ਨਿਰਭਉ, ਨਿਰਵੈਰੁ ਆਦਿ ਸਚੁ, ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ, ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ ਤੇ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ। ਇਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਿਸ ਦਾ ਕਿ ਇਹ ਸਾਜਨਹਾਰ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ (Aesthetic contemplation, emanating grace) ਦਾ ਹੈ।

2. ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਬਸ਼ੀ ਗੁਰੂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਹੈ:-

(ੳ) ਗੁਰਦੇਵ, ਮਾਤਾ, ਗੁਰਦੇਵ ਪਿਤਾ, ਗੁਰਦੇਵ ਸੁਆਮੀ ਪਰਮੇਸੁਰਾ।...
ਗੁਰਦੇਵ ਕਰਤਾ ਸਭਿ ਪਾਪ ਹਰਤਾ ਗੁਰਦੇਵ ਪਤਿਤ ਪਵਿਤ ਕਰਾ।
ਗੁਰਦੇਵ ਆਦਿ ਜੁਗਾਦਿ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਗੁਰਦੇਵ ਮੰਤੁ ਹਰਿ ਜਪਿ ਉਧਰਾ।
ਗੁਰਦੇਵ ਸਤਿਗੁਰੁ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮੁ ਪਰਮੇਸਰੁ ਗੁਰਦੇਵ ਨਾਨਕ ਹਰਿ ਨਮਸਕਰਾ।
(ਬਾਵਨ ਅਖਰੀ5, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.250)

(ਅ) ਆਦਿ ਗੁਰਏ ਨਮਹ। ਜੁਗਾਦਿ ਗੁਰਏ ਨਮਹ।
ਸਤਿਗੁਰਏ ਨਮਹ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰਦੇਵਏ ਨਮਹ। (ਸੁਖਮਨੀ5.ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.262)

1. ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਨੇ 'ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ' ਵਿਚ ਜੋ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਚਿਤਰ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਦਸਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਨੂਰੀ ਝਲਕ ਦਿਖਾਈ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਅੰਤਲਾ ਖੰਡ ਤਾਂ ਗੁਰਜੋਤਿ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣ ਤੇ ਸਾਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਸੰਯੁਕਤ ਏਕਤਾ ਦਾ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ-ਅਭਿੰਨਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਕਾਵਿਕ ਵਰਣਨ ਪਿੱਛੇ ਦੇ ਆਏ ਹਾਂ(ਪੰ..297..)।

ਅਗਲੇ ਪੰਨੇ ਤੇ ਜਾਰੀ ਹੈ ....

ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਤਾਂ ਮਤਾਂਤਰਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਸਹੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ। ਸਭ ਸਮਿਆਂ ਤੇ ਸਭ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਇਸ ਜੋਤਿ ਦੇ ਵਾਰਿਸ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਗੁਰੂ ਜਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਇਹੀ ਹੈ।[1] ਇਹ ਜੋਤਿ ਸਦਾ ਅਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੇਂ ਸਥਾਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ, ਅਵਤਾਰ ਜਾਂ ਪੈਗੰਬਰ ਇਸੇ ਗੁਰ ਜੋਤਿ ਜਾਂ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਰੂਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[2] ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਜੋਤਿ' ਜਾਂ

<u>ਪਿਛਲੇ ਪੰਨੇ ਦੀ ਬਾਕੀ:</u>

2. Sohan Singh, (Tr), p.101, This stanza(37) covers two regions. The Region of Truth has been appended to it instead of being given a separate one, because, in the first place, it grows naturally out of the Region of Grace, but secondly, and more so, because it is not possible to give a clear description of it, except to say that in some way or the other it is concerned with cosmic order. Perhaps the teacher wishes to convey the idea that a man may travel so far into the region of Grace that he may even be said to participate in the cosmic order-perhaps!

3. Paul Brunton, The Hidden Teaching Beyond Yoga, p.175-6, Thus what the mystic regards as the final achievement of his task is regarded by the sage as only the half-completion of his own. And where the mystic feels, he thoroughly understands the sages who have gone looked within self in the quest of abiding reality rather than fitful experience, of final truth rather than emotional satisfaction, and above all in completion rather than in commencement of their examination of the world-hence they alone found the genuine goal. And because they did not flee as did mystics from the vexing problem of the world, they solved that too at the same startling moment that the self was understood. That rare instant of embracing comprehension in the depth of thought filled mystic trance was the culminatieng point in the pyramid of their philosophical endeavour. It was called by the sages, "the lightning flash," for it moved across the field of consciousness with the tremendous speed of a stroke of lightning.

1. ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਆਧਾਰ ਨੂੰ 'ਗੁਰੁ ਗੁਰੁ ਏਕੋ' ਕਿਹਾ ਤੇ ਕਰਤਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ:

ਛਿਅ ਘਰ ਛਿਅ ਗੁਰ ਛਿਅ ਉਪਦੇਸ।
ਗੁਰੁ ਗੁਰੁ ਏਕੋ ਵੇਸ ਅਨੇਕ ।
ਬਾਬਾ ਜੈ ਘਰਿ ਕਰਤੇ ਕੀਰਤਿ ਹੋਇ।
ਸੋ ਘਰੁ ਰਾਖੁ ਵਡਾਈ ਤੋਇ। (ਆਸਾ 1, ਅ. ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.12.)

2. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਦਸ਼ਮੇਸ਼ ਦਰਪਣ(1967), ਪੰਨਾ 43-45, 'ਗੁਰਜੋਤਿ' ਦੀ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬੋਲੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਜਿਸ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇਸ ਦੀ ਬੋਲੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਥੋਂ ਦੇ ਸਥਾਨਕ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਲਈ ਹੀ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਚਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਮਾਨਵੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਜੋਤਿ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਇਕੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਜਿਹੜੇ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋਈ ਹੈ। ਉਸ 'ਜੋਤਿ' ਦਾ ਸਦਾ ਮੰਤਵ ਵੀ ਇਕੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਜੋਤਿ ਦਾ 'ਤਮਾਸ਼ਾ' ਅਨੇਕ ਜਨਮਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਜੋਤਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੰਗਾ ਤਟ ਤੇ ਜਨਮ ਲਿਆ, ਜਮਨਾ ਤਟ ਤੇ ਬਿਰਾਜੇ ਅਤੇ ਗੁਦਾਵਰੀ ਤਟ ਤੇ ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਸਮਾਏ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਦਰਿਆ ਭਾਰਤੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਤਟ ਰਹੇ ਹਨ।

.....ਅਗਲੇ ਪੰਨੇ ਤੇ ਜਾਰੀ ਹੈ ....

'ਸ਼ਬਦ' ਤੋਂ ਹੋਈ ਮੰਨਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਈ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ।[1]

ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਕਰਤਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ -"ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ" ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਰਚਣਾ ਉਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸਮਝਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਇੱਕੋ ਹੈ-"ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ।" ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਭੀ ਨਾਲ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।[2] ਉਹ ਹੈ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਰਾਹੀਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਉੱਦੇਸ਼-ਸਚਿਆਰ ਪਦਵੀ-ਉੱਤੇ, ਪਹੁੰਚਾਉਣਾ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਲਈਏ ਕਿ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੋਵੇਂ ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਅਸ਼ੁੱਧ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਜਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਉਸ ਵਿਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗੁਰੂਆਂ, ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਿਨਾਂ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸੇਧ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ।[3] ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਟੀਚਾ ਪਿਛਲੇ ਪੰਨੇ ਦੀ ਬਾਕੀ ਗੁਰੂ ਜੋਤਿ ਨੇ ਹੀ ਸਾਰਾ ਤਮਾਸ਼ਾ ਸੁਣਾਇਆ। 'ਚੰਡੀ' ਵੀ ਇਸੇ ਜੋਤਿ-ਸਰੂਪ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸੀ। ਰਾਮ ਜੀ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ, ਮੀਰ ਮਹਿੰਦੀ, ਬੁੱਧ ਆਦਿ ਸਭ ਇਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਕਥਨ ਵਿਚਾਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੋਤਿ ਨੇ-

ਸਰਬ ਕਾਲ ਸਭ ਸਾਧ ਉਬਾਰੇ।
ਦੁਖ ਦੈ ਕੈ ਦੋਖੀ ਸਭ ਮਾਰੇ।
ਅਦਭੁਤਿ ਗਤਿ ਭਗਤਨ ਦਿਖਰਾਈ।
ਸਭ ਸੰਕਟ ਤੇ ਲਏ ਬਚਾਈ। (ਬਚਿਤ੍ਰ ਨਾਟਕ, ਚੌਦਸ ਧਿਆਇ)

ਇਹ ਜੋਤਿ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਉਸੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਪਰਯੋਜਨ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ ਦਸਿਆ ਹੈ।......ਇਸ ਗੁਰ ਜੋਤਿ ਦਾ ਅੱਗਾ ਪਿੱਛਾ ਕੀ ਹੈ?

ਸਰਬ ਕਾਲ ਹੈ ਪਿਤਾ ਹਮਾਰਾ
ਦੇਬਿ ਕਾਲਕਾ ਮਾਤ ਹਮਾਰਾ। (ਓਹੀ)

ਇੱਕੋ ਜੋਤਿ ਨੇ "ਜੈ ਜੈ ਚਰਿਤ ਪੁਰਾਤਨ ਲਹੈ" -ਓਹ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਸੁਣਾ ਦਿਤੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਰੇ ਚੌਬੀਸ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦਾ ਤਮਾਸ਼ਾ ਹੈ। 'ਜੋਤਿ' ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਪ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

1. Swami Prabhavananda and Christopher Isherwood, op.cit., p.36, "In the begining was the Word" says the Gospel according to St. John 'and the Word was with God and the Word was God'. This statement echoes, almost exactly, a verse from the Rg.Veda, 'In the begining was Brahman, with whom was the Word and the Word was truly the supreme Brahman.".
2. W.H.McLeod, p.176, At this point it will be sufficient to draw attention to the stress which Guru Nanak lays upon what is normally referred to as divine grace. It is an aspect which is integral to his total thought and it is one to which constant reference is made in his works. This divine grace is expressed in terms of divine activity made manifest in the created world and within man's inner being. It is not activity at a secondary level but purposeful activity upon which the attainment of release depends.

3. ਅਗਲੇ ਪੰਨੇ ਤੇ ....

ਵੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਹੈ। ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਟੀਚੇ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜੇ। ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਰਾਹ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਉਹ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਅਗਵਾਈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨਾਂ ਖੰਡਾਂ ਤਕ ਇਹ ਅਗਵਾਈ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅੱਗੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਜਾਂ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾ, ਖ਼ੁਦ-ਬ-ਖ਼ੁਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੋਵੇਂ ਮਿਹਰ ਦੇ ਖੰਡ ਹਨ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ, ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ, ਆਪਣੇ ਮਤਿ ਦੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ-ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਭ ਮਤਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਪ੍ਰਜਵਲਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

3.

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ 'ਰਾਮੁ' ਜਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰੁ' ਨੂੰ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੀ ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਸ਼ਾਇਦ ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਅਨੋਖੀ ਜਿਹੀ ਭਾਸੇ। ਇਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਜੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਅਨੇਕ ਮਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਮਾਨਾਰਥਕ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਸਾਧਾਰਣ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰੌੜ੍ਹਤਾ ਦੇਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਗਵਾਹੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਪੰਨੇ ਦੀ ਬਾਕੀ.....

3. Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol.10, Article Predestination, "Such is the divine design. The method of accomplishing science and philosophy unfold.
(1) God works towards an end through means.
(2) He employes means in a graded succession in time.
(3) The character of the end displays the principle of the whole and motives the effort of progress towards it.

-....Humanity is thus the final cause of the world, history, human nature. Now, as it belongs to the nature of God to actualize Himself in humanity the human spirit, as it descends into the depths of its being, recognises itself to be divine in/ own/principle. The perfect consciousness of this we see in Christ and owe to him. He made known to man his inborn divinity ...Man has not grown into the consciousness of his own divinity, it has been revealed to him. Revelation is not simply an extension of the knowledge of God; it brings in an actual and economy of grace as actively employed in the redeeming of man."

ਇਥੋਂ ਤਿੰਨ ਨੁਕਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ:-

(ੳ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਦੈਵੀ ਪਰਯੋਜਨ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

(ਅ) ਇਹ ਪਰਯੋਜਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੂਰਣਤਾਈ, ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਹਨ।

(ੲ) ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖਾਂ ਦਾ ਪਰਗਟ ਹੋਣਾ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ।

ਸਚ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਸਮਝ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਦੈਵੀ ਪਰਯੋਜਨਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸੰਦ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਸ.ਮੋਹਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਇਸ ਗਵਾਹੀ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਭੀ ਕਰ ਲਵਾਂਗੇ।

ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਵਿਚ 'ਈਸੁਵਰ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ।[1] ਉਹ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ 'ਪੁਰਸ਼ ਵਿਸ਼ੇਸ਼' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਂਖ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਸ਼ ਇਕ ਨਹੀਂ, ਅਨੇਕ ਹੈ। ਹਰ ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਕ ਪੁਰਸ਼ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਚਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਜਤਨਸ਼ੀਲ ਯੋਗੀਆਂ ਲਈ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਕੰਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਮੁਕਤੀ-ਪਦ ਦਾ ਚਿਤਰ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਈਸੁਵਰ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਸਭ ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਅਰਸ਼ੀ ਨਮੂਨਾ ਹੈ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ।[2] ਸਾਂਖ ਯੋਗ ਦੇ ਇਸ ਈਸੁਵਰ ਵਿਚ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਬੀਜ ਹੈ।

ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਈਸੁਵਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭਾਵੇਂ ਪਾਤੰਜਲੀ ਦੇ ਈਸੁਵਰ ਨਾਲੋਂ ਕਈਆਂ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਹੈ ਪਰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹਸਤੀ ਹੋਣ ਵਿਚ ਉਹ ਭੀ ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਰਤਾਰੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸਵਾਮੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਉਹ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵੱਲ ਅਗਲਾ ਕਦਮ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਤੇ ਸਾਕਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਦਰਮਿਆਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ।[3] ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਉਸ ਦੇ ਮਤਵਾੜੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਇਸ ਸਤਰ ਵਿਚ ਹੈ:

ਈਆਂਹੀ ਨਿਰਗੁਨ ਉਹੀ ਸਰਗੁਨ ਕੇਲ ਕਰਤ ਬਿਚਿ ਸੁਆਮੀ ਮੇਰਾ।[4]

---

1. ਪਿੱਛੇ ਪੰ.
2. Mircea Eliade, op.cit., p.75, All In all, Isvara is only an archetype of the yogin--a miscroyogin; very probably a patron of certain yogic sects. At least patanjali says that Isvara was the Guru of the sages of immemorial times, for, he adds, Isvara is not bound by time.
3. S.Radhakrishnana, op.cit., p.121, While Brahman stands for being, prakriti stands for becoming. But to posit prakriti by the side of Brahman as an ultimate category would be to limit the nature of Brahman, which has no second, nothing outside; but if no second is posited, the explnanation of the world becomes difficult. The only way is through the recognition of a saguna Brahman or changing Brahman, an Isvara who combines within himself, the natures of both being and becoming, the unattached Brahman and the unconscious prakriti....Brahman is what is beyond both subject and object. When it becomes subject dealing with an object, we have Isvara, the Logos, the one many.
4. ਬਿਲਾਵਲ 5, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰਨਾ 827.

ਵੇਦਾਂ ਨੂੰ ਅਨਾਦੀ ਕਹਿਣ ਵਾਲੇ ਹਿੰਦੂ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਗਏ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕਿਸੇ ਸਦੀਵੀ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵੇਦ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਇਹ ਦੇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਨਕਲ ਹਨ। ਅਨਾਦੀ ਵੇਦ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਰਸ਼ੀ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜਾ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ।[1]

ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਅਨਾਦੀ ਵੇਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਵਿਚਾਰ ਈਸਾਈ ਮਤ ਵਿਚ ਲੋਗੋਸ((Logos) ਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਨੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨਾਲ ਮੇਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਯੂਨਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਹੀਰੈਕਲਾਈਟਸ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਗੋਸ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਐਸਾ ਵਰਤਮਾਨ ਤੱਤ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਬਾਕਾਇਦਾ ਨਿਜ਼ਾਮ ਜਾਂ ਵਿਧਾਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਬਾਕਾਇਦਗੀ ਬਖ਼ਸ਼ਦੀ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਲੋਗੋਸ ਨਿਯਮਿਤ ਰੂਪ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।[2] ਸਟੋਇਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਯਮਿਤ ਇਕਾਈ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਇਕ ਜੀਉਂਦੀ ਇਕਾਈ ਭੀ ਮੰਨਿਆ। ਜਗਤ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਭੀ ਕਿ ਸਾਰਾ ਜਗਤ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤਿ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਗੋਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਹੋਣੀ ਤੇ ਨਿਯਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਹੋ ਗਿਆ।

1. (ੳ) ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ, ਪੁੰਦ੍ਰੀਕ, ਪੰ.339-40, ਇਉਂ ਹੀ ਸਿਖਾਂ ਦੀ ਧਰਮ ਪੁਸਤਕ, ਆਦੀ ਗ੍ਰੰਥ ਬਾਰੇ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਏ। ਆਮ ਖਿਆਲ ਇਉਂ ਹੈ, ਜੁ ਆਦੀ ਗ੍ਰੰਥ ਸਿਖ ਧਰਮ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਦਾ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਨਾਮੀ ਗ੍ਰੰਥ, ਦੂਜਾ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ। ਜੇ ਇਉਂ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਗ੍ਰੰਥ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਨਾ ਕੁਹਾਉਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਦੁਤੀਯ ਗ੍ਰੰਥ ਅਖਵਾਉਂਦਾ। ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਭਾਵ ਤਾਂ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਦਾ ਰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਂ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਛਤਰ-ਛਾਇਆ ਹੇਠ ਰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਗ੍ਰੰਥ। ਪਰ ਆਦੀ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਭਾਵ ਬਿਲਕੁਲ ਵਖਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦਾ ਗ੍ਰੰਥ, ਜਿਸ ਦਾ ਸ਼ਬਦਾਰਥ, ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਕੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਆਦ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਗੁਰੂ ਨਕਸ਼ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿਚ ਬਝਾ। ਇਉਂ ਇਹ ਆਦੀ ਗ੍ਰੰਥ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।

(ਅ) ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਦਸਮੇਸ਼ ਦਰਪਣ, ਪੰ.45, ਭਾਰਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਰ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਇਸੇ ਜੋਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸੇ ਜੋਤਿ ਦਾ ਹਾਲ ਹਨ। ਫਿਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧ ਕੀ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਹਰ ਗ੍ਰੰਥ ਨਵੇਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਉਸੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਮੁੜ ਪੁਰਾਣਕ ਕਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰਜੀਤ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਗਲ ਕੀ ਹੋਈ, ਇਹ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਪਹਿਲੇ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹੀ ਰਚਨਾ।

2. Dictionary of Philosophy(Ed. Dagobert D Runes, New York)p.183,
Logos -A term denoting either reason or one of the expressions of reason in words or things, such as word, discourse, definition, formula, principle, mathematical ratio. In its most important sense in philosophy it refers to a cosmic reason which gives order and intelligibility to the world. In this sense the doctrine first appears in Her activities who affirms the reality of a Logos analogous ~~as~~ to reason in man that regulates all physical processes and is the source of all human law.

ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਦਰਸਾਇਆ। ਕਦੀ ਉਹ ਇਸ ਵਸੀਲੇ ਨੂੰ ਅਪਦਾਰਥਕ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਦੀ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1] ਫ਼ਾਈਲੋ ਦਾ ਲੋਗੋਸ ਵੀ, ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੁੱਤਰ ਜਾਂ ਪਹਿਲਾ ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਕ ਐਸਾ ਨਮੂਨੇ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਦੇ ਨਕਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਬਾਕੀ ਸਭ ਮਨੁੱਖ ਢਾਲੇ ਗਏ ਹਨ। (ਯੋਗ ਦੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ) । ਲੋਗੋਸ "ਫੁਰਨਿਆਂ ਦਾ ਫੁਰਨਾ" ਵੀ ਹੈ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਾਰਾ ਮਨ ਜੋ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਅਭਿਆਸ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਹੈ, ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅੱਗੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿੱਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਸਪਰ ਨੇੜੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੱਚਾ ਆਧਾਰ ਹੈ, ਅਫ਼ਲਾਤੂਨ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭੀ ਉਹੀ ਹੈ।[2] ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੋਗੋਸ ਹੁਣ ਇਕ ਅਰਸ਼ੀ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਭਿੰਨ-ਅਭਿੰਨ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਤਤ ਭੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਪਰ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਤਤ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ।

ਯਹੂਦੀ ਮਤ ਤੋਂ ਈਸਾਈ ਮਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਲੋਗੋਸ[3] -ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੋਰ ਨਿੱਖਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਨੁਹਾਰ

<u>ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਤੇ</u>

1. E.R.E., Vol.8, Art Logos, In Philo of Alexandria, in whom Hebrew modes of thought mingled with Greek concepts, the Logos become the immaterial, and even at times the personal agency, through which the creative energy of the transcendent God is exerted upon the world.

2. Ibid., The Logos dwells with God as his vice-gerant. He is the eldest son of God and Wisdom is his mother. In other places, he is identified with Wisdom. Again he is the Idea of Ideas, the whole mind of God going out of itself in creation. He represents the world before God as High priest, Intercessor, Paraclete. He is Shekinah, or glory of God....He is the intelligible world, the archtypal Universe of the Platonists and the real life of the world that we know. In man he operates as the higher reason.

3. (a) Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol.8, p.134, But, whereas in Greek philosophy, the word (Logos) means divine Reason regarded as immanent in the cosmic process, the authors of the Septuagint use it to translate the Hebrew Memra and its poetic synonyms, which mean the spoken word of the Deity; Hellenized Jewish thought attempted to fuse these two originally distinct meanings; and so arose the Christian use of the word as a name for the second Person of the Trinity, incarnated in Jesus of Nazareth.

Contd......

ਉਹ ਕੇਵਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਹੀ ਆਤਮਾ ਨਹੀਂ, ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਾਰ ਭੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਕ ਪਲ ਐਸਾ ਆਇਆ ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲਿਆ, ਭਾਵ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਮੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਗਿਆ। ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਉਹ ਅਨੰਤ ਕਾਲ ਤੋਂ ਇਕ ਸੱਚੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਾਨਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੀ ਪਰ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮਨੁੱਖ ਬਣ ਗਿਆ। ਸਿਕੰਦਰੀਆ ਦੇ ਕਲੀਮੈਂਟ ਅਨੁਸਾਰ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਈਸਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਸੀ। ਸੰਸਾਰ ਇਕ ਜਿਉਂਦੀ ਜਾਗਦੀ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਉਚੇਰੀ ਹੋਣੀ ਵੱਲ ਨਿੱਤ ਅੱਗੇ ਵਧ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਈਸਾ ਇਸ ਨੂੰ ਸਦਾ ਹੀ ਪੂਰਣਤਾ ਵਲ ਲਿਜਾਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਭੀ ਉਹ ਜਗਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਮਦ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਣ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੋਰ ਜ਼ੋਰ ਸ਼ੋਰ ਨਾਲ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਈਸਾ ਤਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿੱਖਿਆਦਾਤਾ ਸੀ ਹੀ ਪਰ ਜਨਮ ਧਾਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਵੀ ਉਹ ਲੋਗੋਸ ਦੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਜਾਮਿਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ —ਯੂਨਾਨੀ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀਆਂ ਤੇ ਮੂਸਾ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਉਹ ਤਾਂ ਜਾਂਗਲੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਵੀ ਸੰਚਾਲਕ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਬਿਲਕੁਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਈਸਾ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਦੇ ਸਰਬ-ਕਾਲੀ ਈਸਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜੁਗੋ ਜੁਗ ਅੱਟਲ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦਾ ਗੁਰੂ-ਕਰਤੱਵ ਵਧੇਰੇ ਆਇਆ ਹੈ, ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਘਟ।[1]

Contd...
(b) Ibid.,p.137,In Clement of Alaxandria ,the Logos doctrine is a doctrine of Immenence.The world is an organic whole, moving on to some exalted destiny in harmony with the divine order. Humanity has its life and being in Christ.The incarnation is no abrupt break in the continuation of man's moral history.Christ was in the world before he came in the flesh and was preparing the world for his visible advent.Hence the prophesies of the Incarnation enter into organic process of human history.The history of man's redemption is, for Clement, the education of the human race under its divine Instructor.As Instructor the Logos has always been present in the world.He spoke through Moses and through Greek Philosophy.He even gave the sun and the moon to be worshipped, that men might rise from the lower worship to the higher.

"He is saviour of all,some with the consciousness of what he is to them,others not as yet;some as friend,others as faithful servant,others hardly as servant"(Storm vii-2).

1. R.Panikar,Christianity and World Religions(Christianity),p.84,In whatever ways the Ideas on Christ, as put forward by the writers of the New Testament originated,the fact remains that from the very beginning he was considered the manifestation of the cosmic or pre-existent Christ, first born of all creation,only begotton son of the father,the one in whom the whole Universe has its consistency,judge of both living and dead ,the light which illumines every man coming into this world ,the one from whom everything has come and to whom everything returns.

ਸਰਬ-ਕਾਲੀ ਈਸਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਈਸਾਈ ਮਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ(Trinity) ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਬਹੁਤ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੁਰਖ ਹਨ।"ਉਸ ਦੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ। ਉਹ ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਪ ਅਕ੍ਰਿਤਮ ਹੈ,'ਪਿਤਾ '਼ਹੈ। 'ਸ਼ਬਦ' ਜੋ ਸਦਾ ਹੀ ਪਿਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪੁੰਜ ਹੈ, 'ਪੁੱਤਰ' ਹੈ। ਪਿਤਾ ਤੇ ਪੁੱਤਰ ਦੀ ,ਪ੍ਰੇਮ ਰਾਹੀਂ, ਏਕਤਾ 'ਪਵਿੱਤਰ ਰੂਹ' ਹੈ'। ਇਹ ਤਿੰਨ ਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਇੱਕੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।"[1] ਈਸਾਈ ਮਤ ਸਦੀਵੀ ਪੁੱਤਰ'ਜਾਂ ਸਦੀਵੀ ਈਸਾ ਨੂੰ 'ਸ਼ਬਦ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਤੇ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਮਾਨੋ ਹਾਮੀ ਭਰਦਾ ਹੈ।[2] ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਈਸਾਈ ਸੰਕਲਪ ਸਰਗੁਣ

---

1. K.L.Seshagiri Rao, Introduction,(Christianity)pp -xi-ii.

ਨੋਟ: ਈਸਾਈ ਮਤ ਵਿਚ ਈਸਾ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਕਹਿਣ ਦਾ ਜੋ ਰਿਵਾਜ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਉਤੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਦੇਹਧਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਦੇਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਕਿੰਤੂ ਦੇ ਨਿਰਮੂਲ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਸਚਾ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਭਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਹਧਾਰੀ ਈਸਾ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਅਰਸ਼ੀ ਈਸਾ ਨੂੰ ਇਹ ਪਦਵੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੋ ਗੱਲ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ ਨੇ "ਨਾਮ" ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ"ਪੁੱਤਰ" ਕਿਹਾ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪਿਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਪੁੰਜ ਦਾ ਹੈ।

2. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ(ਵਿ)ਪੰ.159-61,"ਤੂੰ ਤਾਂ ਪਰੀ-ਪੂਰਨ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਜੋਤ ਏਂ!...ਹਾਂ ਤੂੰ ਏਂ ਕੋਈ ਸਵਨੜਾ ਓਮ -[illegible]ਓਨਮ ਅਖਰੁ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਸਾਰੁ"....ਤੂੰ ਏਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤ-ਇਸ ਕਰਕੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ-ਅਖਰ(Logos)ਓ ਇਕੋ ਇਕ ਪੁਤਰਾ(the only begotton son) ...ਓ ਸੋਨੇ ਅੰਡਿਆ,ਓ [illegible]-ਬੀਜਾ,ਓ ਬੂਏ ਬੋਚੀਆ, ਓ ਵਿਸ਼ਵਕਰਮਾਂ, ਓ ਸੁਧਾਖਰਾ,ਓ ਓਨਮ ਮੰਤਰਾ, ਓ ਅਨਾਮਨਾਂਮਾ, ਓ ਨਾਮ ਨਿਰੰਜਨਾ....ਹਾਂ ਮੈਂ ਤੈਂਡੀ ਉਪਮਾ ਕੀਕਣ ਕਰਾਂ, ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਵਾਂਗ ਤੂੰ ਵੀ ਨੇਤ ਨੇਤ, ਅੰਗਮ,ਅੱਖਰਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ, ਮਨ-ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਉਪਰ :. . . .

..... ਬਾਵਨ ਅਛਰ ਲੋਕ ਤ੍ਰੈ ਸਭੁ ਕਛੁ ਇਨ ਹੀ ਮਾਹਿ।
ਏ ਅਖਰ ਖਿਰਿ ਜਾਹਿਗੇ ਓਇ ਅਖਰ ਇਨ ਮਾਹਿ ਨਾਹਿ।।
ਜਹਾ ਬੋਲ ਤਹ ਅਛਰ ਆਵਾ। ਜਹ ਅਬੋਲ ਤਹ ਮਨੁ ਨ ਰਹਾਵਾ।
ਬੋਲ ਅਬੋਲ ਮਧਿ ਹੈ ਸੋਈ। ਜਸ ਓਹੁ ਹੈ ਤਸ ਲਖੈ ਨ ਕੋਈ।ਗਉੜੀ ਕਬੀਰ ਅ.ਗ੍ਰੰ.ਪੰ.340))

ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਕਥਨ ਵਿਚ ਨਾਮ,ਓਮ,ਓਨਮ ਅਖਰ,ਲੋਗੋਸ,ਇਕੋ ਇਕ ਪੁੱਤਰ,ਵਿਸ਼-ਕਰਮਨੋ ਤੇ ਨਿਰੰਜਨ ਨੂੰ ਸਮਰੂਪ ਦੱਸ ਕੇ ਆਪਣੀ ਡੂੰਘੀ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ਾਲ,ਬਹੁਪੱਖੀ ਉਦਾਰ ਤੇ ਤਅਸਬ-ਰਹਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਹੁਤ ਥਾਵਾਂ ਪਰ ਕੀਮਤੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੁੱਢ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵੇਲੇ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਗਿਆਨੀ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਕ ਥਾਂ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ(ਅਥਵਾ ਲੋਗੋਸ) ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰੀ ਹੈ। ਹੇਠਾਂ ਅਸੀਂ ਭਾਈ ਜੀ ਦੀ ਇਕ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਤੇ ਗਿਆਨੀ ਜੀ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਦੇਂਦੇ ਹਾਂ:-

ਆਦਿ ਪੁਰਖੁ ਆਦੇਸੁ ਕਰਿ ਆਦਿ ਪੁਰਖੁ ਆਦੇਸੁ ਕਰਾਇਆ।।
ਪੁਰਖੁ ਪੁਰਾਤਨੁ ਸਤਿਗੁਰੂ ਓਤ ਪੋਤਿ ਇਕ ਸੂਤ੍ਰ ਬਣਾਇਆ ।
ਵਿਸਮਾਦੇ ਵਿਸਮਾਦ ਮਿਲਾਇਆ।(ਵਾਰ 39.13.8-10)

"ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਪੁਰਖ(ਵਜੂਦ) ਸਨਾਤਨ ਹੈ, ਤਾਣਾ ਪੇਟਾ ਇਕੋ ਸੂਤ ਦਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।(ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤਾਣੇ ਪੇਟੇ ਵਾਂਗੂੰ ਸਿਖ ਗੁਰੂ ਹਨ, ਪਰ ਉਂਜ ਦੋਵੇਂ ਸੂਤ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਵਜੂਦ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਤੇ

...ਜਾਰੀ ਹੈ ...

ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ। ਪਹਿਲੋਂ ਇਹ ਸੂਖਮ ਗੁਰੂ ਤੇ ਸੂਖਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਫੇਰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਤੇ ਸਥੂਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ। 'ਪਵਿੱਤਰ ਰੂਹ' ਦਾ ਈਸਾਈ ਵਿਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਜਦ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਪੈਗੰਬਰ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਪਦ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਪਵਿੱਤਰ ਆਤਮਾ(ਪੂਰਣ ਆਤਮਾ) ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਈਸਾਈ ਮਤ ਤੋਂ ਲੋਗੋਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚਾ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਲੋਗੋਸ ਨੂੰ "ਨੂਰਿ ਮੁਹੰਮਦੀ" ਜਾਂ "ਹਕੀਕਤਿ ਮੁਹੰਮਦੀ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸੱਚਖੰਡੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿਖਾਰਨ ਵਾਸਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਨੁਕਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਅੱਲਾਹ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਤੇ ਵੱਡਾ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਬਣਨਾ ਕਠਨ ਹੈ, ਜੇ ਬਣੇ ਵੀ ਤਾਂ ਮਾਲਿਕ-ਗੁਲਾਮ ਦਾ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਤੌਬਰ ਭੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉੱਤੇ ਅਸਾਧਾਰਣ ਜ਼ੋਰ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਅੱਲਾਹ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਪੂਜਾ ਲਈ ਇਸ਼ਟ ਮੰਨਣਾ ਭੀ ਕੁਫ਼ਰ ਸੀ। ਜਿਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਅੱਲਾਹ ਨਾਲ ਨਿੱਘਾ, ਤੇ ਨਿੱਜੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਾ ਬਣ ਸਕੇ, ਉਸ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਝੁਕਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਈਸਾਈ ਮਤ ਤੋਂ ਲੋਗੋਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੋਣੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ।[1]

ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਮੁਹੰਮਦ ਨੂੰ ਆਖ਼ਰੀ ਪੈਗੰਬਰ (Seal of Prophets) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਉਸ ਬਾਰੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪ ਭੀ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਮੌਜੂਦ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਲਾਹ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਪੈਗੰਬਰ ਦਾ ਨੂਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਅੱਗੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ। ਇਹੀ ਨੂਰੀ ਮੁਹੰਮਦ ਹੈ ਜੋ ਲੋਗੋਸ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰ ਹੈ।[2]

ਪਿਛਲੇ ਪੰਨੇ ਦੀ ਬਾਕੀ.....
ਆਉਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਨਾਤਨ ਹੈ। ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਕਿ ਦੋ ਅਨਾਦੀ ਰਬ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਸੁਧਾਰ ਕਲਾ ਦਾ ਨਾਮ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹੈ ਯਾ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਹੈ- 'ਜਹ ਅਬਗਤੁ ਭਗਤੁ ਤਹ ਆਪਿ 'ਯਾ ਥਿਰੁ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਪਰਮੇਸਰੋ ਸੇਵਕ ਥਿਰੁ ਹੋਸੀ'। ਪਿਆਰੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰੀਤਵਾਨ ਜੁੜੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

1. Reynold Nicholson, The Idea of Personality in ~~Islam~~ Sufism, p..11.., In Islam, the strictly unitarian doctrine, after having been worked out to the end, was met by the demands of the religious consciousness, which insisted on recognizing the Logos in the person of Mohammad.
2. J.A.Subhan, op.cit., p.58, Thus Muhammad is regarded by the Sufis as the final, and complete revelation of God but not only so, he is believed to have existed before the creation of the world. From this it will be apparent that the place of the Haqiqatual Muhammadiyya in the Sufi commogony is the same as that of the Logos in Christianity. The pre-existence of Mohammad is described x in words which strongly remind us of the statements in the Gospel concerning the Logos, viz. "All things were made by Him; and without Him was not anything made" (St.John1:3) Tradition puts in the mouth of Muhammad sayings such as the following: "The first thing which God created was the Light of the Prophet"! " I was a Prophet while Adam was between water and clay". "I am the Light of God! all things are from my Light."

ਪੁਸਤਕ"ਇਨਸਾਨੁਲ ਕਾਮਿਲ" ਦੇ ਕਰਤਾ ਜੀਲੀ(ਜਨਮ 1365 ਈਸਵੀ) ਨੇ "ਹਕੀਕਤੁਲ ਮੁਹੰਮਦੀਆ" ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਨਾਂ"ਅਮਰ-ਉੱਲਹ" ਭੀ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਅਮਰ-ਉੱਲਹ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਅੱਲਹ ਦਾ ਫੁਰਮਾਨ ਜਾਂ ਹੁਕਮ। ਇਸ ਅਮਰ ਨੂੰ 'ਵਹੀ' ਤੇ 'ਕਲਾਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਭੀ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਕਲਾਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭਾਰਤੀ 'ਸ਼ਬਦ' ਨਾਲ ਜਾ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਮਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਅਲ-ਰੂਹ' ਨਾਲ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਆਤਮਿਕ ਰਚਨਾ ਹੈ ਤੇ ਸਭ ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਕਤੀਵਾਨ ਹੈ। ਅਲ-ਰੂਹ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਾਂਖ ਦੇ "ਪੁਰੁਸ਼-ਵਿਸ਼ੇਸ਼" ਦੀ ਯਾਦ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ।[1] ਸੋ ਅਮਰ(ਹੁਕਮ),ਕਲਾਮ (ਸ਼ਬਦ) ਤੇ ਅਲ-ਰੂਹ(ਪੁਰੁਸ਼) ਇਕੋ ਪੱਧਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ ਤੇ ਸਭ ਦਾ ਸੰਬੰਧ'ਨੂਰਿ ਮੁਹੰਮਦੀਆ' ਨਾਲ ਹੈ।[2] ਜੀਲੀ ਇਹ ਭੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨੂਰਿ ਮੁਹੰਮਦੀਆ ਵਿਭਿੰਨ ਜੁਗਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਜੁਗ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਨਾਂ ਉਸ ਜਾਮੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੇ ਧਾਰਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[3] ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਹ ਅਲ-ਰੂਹ ਹੈ ਜਾਂ ਮੂਲ ਆਤਮਾ

1. (i) Titus Burckhardt,op.cit.,p.124, the world was created by the speech (Al-amr,al-kalimah al-kalimah) of God,and this indicates a real analogy between the Universal Spirit(ar-Ruh) and speech.

(ii) Ibid., pp.80-1, As for the verse in the Quran,which describes the nature of the Spirit in these words: "They will question you about the spirit:say to them:The spirit proceeds from the command(al-Amr) of my Lord...(xvii,84) this can be interpreted in either sense-that the Spirit is of the same nature as the Divine Command- or order -which is of necessity uncreated since it is It which creates all things,or that the Spirit proceeds from the order and is itself on an ontological level immediately below that Order...If there are both these aspects of the Sprit it is because it is the mediator between the Divine Being and the conditioned Universe.Uncreated in its immutable essence it is yet created in as much as it is the first cosmic entity...The Uncreated essence of the spirit corresponds to what Hindus call Purusha or Purushottam.

2. R.Nicholson,op.cit., p.56 According to the Koran,the spirit(al-ruh) belongs to the amar of God.Zam-akhshari explains amar by wahy,inspiration and Kalam, word.He mentions three different interpretations of al-ruh. (1) a mighty spiritual creature, mightier than the angel,(2) Gabriel, (3) The Koran.The first of these could be applied to the spirit of Mohammed.

3. J.A.Subhan,op.cit., p.59,Jili also describes how this Light of Mohammed has appeared in various forms in different ages...Then in respect of later forms he is given names and in every age has a name which is appropriate to the guise in which he appears in that age.

ਹੈ ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸਾਜੀ ਗਈ ਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ।

ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਉਪਜਾਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰੀ 'ਆਦਮ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ "ਅੱਲਾਹ ਨੇ ਸਾਰੇ ਨਾਮ ਸਿਖਾਏ।"[1] ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਆਦਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ 'ਨੂਰਿ ਮੁਹੰਮਦੀ' ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੈ। ਨੂਰਿ ਮੁਹੰਮਦੀ ਉਹ ਮੁੱਢਲੀ ਆਤਮਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅੱਲਾਹ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਲੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਬਾਵਜੂਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੇਟਣ ਦੇ, ਇਹ ਹਸਤੀ ਇੱਕ ਹੀ ਰਹੀ। ਜਦ ਇਸ ਦੀਆਂ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਗੁਪਤ ਤੋਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਗੀਆਂ ਤਾਂ ਸਾਪੇਖ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਨੇਕਤਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਨੂਰਿ ਮੁਹੰਮਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੋਮਾ ਹੈ, ਅੱਲਾਹ ਆਪ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਕੁਹਾਉਣ ਦਾ ਹੱਕ ਇਸ ਨੂੰ ਹੈ।[2] ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜਦ ਸਤਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਕਥਨ ਅਨੋਖਾ ਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਅਰਥ ਕੋਈ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗੁਰੂ ਨਾ ਕਰੀਏ, ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸਤਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਕਰਤਾਪੁਰਖ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਸੁਗਮ ਹੈ। ਜਦ ਕੁਰਾਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਦਾ ਭੈ ਰੱਖੋ ਜਿਸ ਨੇ ਇਕ ਰੂਹ ਤੋਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ(ਮਿਨ ਨਫ਼ਸੀਨ ਵਾਹਿਦਾਹ) ਜਿਸ ਨੇ ਕਿ ਇਕ ਰੂਹ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ-ਸਾਥੀ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਕ ਦੰਪਤੀ ਤੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਮਰਦ ਤੀਵੀਆਂ ਉਪਜਾਏ,"[3] ਤਾਂ ਮੂਲ ਰੂਹ ਆਦਮ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਹੈ ਤੇ ਸਭ ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਤੱਤ। ਇਹ ਆਦਮ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੁੰਜ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਸਭ ਗੁਣ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ

---

1. ਕੁਰਾਨ , 2.31.

2. Titus Burckhardt, op.cit., p.91, It is to Universal Man, who is at the same time the spirit, the totality of the Universe and the perfect human symbol, that the epithets refer which are traditionally applied to the prophet when they are taken according to their esoteric meaning. He is "the glorified (Mohammad) because he is the synthesis of the divine radiance in the cosmos, ..he is a messanger(rasual) because being in essence the spirit, he emanates directly from God.

3. ਕੁਰਾਨ ,4.2.

ਇਕਾਗਰ ਹਨ।[1]

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਲੋਗੋਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਦੇ ਹਾਂ:-

(ੳ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਲੋਗੋਸ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਪੇਖ ਸੱਚ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਹਸਤੀ ਹੈ।

(ਅ) ਇਹ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮੱਗਰ ਹੈ।

(ੲ) ਇਸ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਇਕ ਇਕਾਗਰ ਹਸਤੀ ਹੈ।

(ਸ) ਜਦ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਗੁਪਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖ ਲੋਗੋਸ ਦੇ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਰੂਪ ਹਨ।

(ਹ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇਸ ਕਾਲ ਤੋਂ ਉਪਰ ਹੈ। ਉਹ ਅੱਟਲ ਤੇ ਬੇਅੰਤ ਹੈ।

(ਕ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ, ਹੁਕਮ ਤੇ ਜੋਤਿ ਆਦਿਕ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਸਿੱਟੇ ਅਸੀਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਕੱਢੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਤਦ ਪਈ ਜਦ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਕਹਿਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੱਥ ਵਿਚ ਲਿਆ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਵੇਦਾਂਤ, ਨਾ ਸਾਂਖ ਤੇ ਨਾ ਨਿਆਇ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਕਰਤਾਰੀ ਗੁਣ ਸੌਂਪਦੇ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਸਾਕਾਰ ਸਰਗੁਣ ਭੀ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਨਾਂ ਹੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸਰਗੁਣ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[2] ਜੇ ਅਸੀਂ ਸਰਗੁਣ ਦੇ ਅਰਥ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਅਵਤਾਰ ਕਰੀਏ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਤਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨਹੀਂ । ਭਾਰਤ ਵਿਚ

---

1. Titus Burckhardt, op.cit., p.86, The Divine Act, which is one has only one single object. From the "Divine point of view" creation is one and is summed up in a single prototype in which are reflected all the Divine Qualities or relationships (nisab) without their being confused or separated ."In truth We have counted everything in a clear prototype(imam)"(Quran,xxvi,11) from the point of view of the creation on the other hand, the Universe can only be multiple since it is conceived as "other-than-God",and God alone is one.Thus the unique prototype (al-Unmudhaj al-farid) is, from the relative point of view,differntiated into successive polarizations such as active and passive,macrocosm and microcosm,species and individual ,man and woman,each.One of the elements of each one of these opposed terms being endowed with its own perfection.

2. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ, ਪੰ.109, ਸਾਧੂ ਰਾਮ-ਸੁਖਦਾਸ ਆਖਦੇ ਹਨ, ਵੈਸੇ ਤੋ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਕੇ ਸਰੂਪ ਅਨੰਤ ਹੈਂ ਪਰ ਸਮਝਣੇ ਕੇ ਲੀਏ ਯਹਾਂ ਤੀਨ ਰੂਪ ਬਤਲਾਏ ਜਾਤੇ ਹੈਂ :-

(ੳ) ਨਿਰਗੁਣ ਨਿਰਾਕਾਰ ।

(ਅ) ਸਰਗੁਣ ਨਿਰਾਕਾਰ ।

ਔਰ (ੲ) ਸਗੁਣ ਸਾਕਾਰ

ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਿਰਗੁਣ ਭੀ ਹੈ ਸਗੁਣ ਭੀ ਹੈ ਤਥਾ ਸਗੁਣ ਨਿਰਗੁਣ ਭੀ ਹੈ ਔਰ ਵੋ ਇਨ ਸਭ ਸੇ ਭਿੰਨ ਭੀ ਹੈ।
(ਹਿੰਦੀ ਪੁਸਤਕ ਭਗਵੰਤ ਤਤਵ-ਸਾਧੂ ਰਾਮ ਸੁਖਦਾਸ, ਪੰ.7-8).

ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਸਰਗੁਣ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸ਼ਬਦ ਦੋ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਭੀ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਪੱਰ ਅਸੀਂ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਵੱਲੋਂ ਵਰਤੇ ਗਏ ਨਿਰਗੁਣ ਮੁਕਤੀ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚਾਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤ੍ਰਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਹਿੰਦੀ ਦਾ ਸਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੇ ਕੌਤਕਾਂ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ, ਤੁਲਸੀ ਦਾ ਰਾਮ ਚਰਿਤ੍ਰ ਮਾਨਸ ਗ੍ਰੰਥ ਜਾਂ ਸੂਰਦਾਸ ਦਾ ਸੂਰ ਸਾਗਰ ਗ੍ਰੰਥ। ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾ ਪਰਮਾਤਮਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਉਸ ਦੇ ਅਰੂਪ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਲਿਆ ਜਾਏ ਜਾਂ ਸਰੂਪ ਨੂੰ, ਜਿਵੇਂ ਕਬੀਰ ਬਾਣੀ। ਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ 'ਨਿਰੰਕਾਰ' ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਸ ਉਤੇ ਕੋਈ ਕਿੰਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨੂੰ 'ਸਗੁਣ ਨਿਰਾਕਾਰ' ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਦਰੁਸਤ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਉਹ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਭੀ ਇਕ ਕਦਮ ਹੇਠਾਂ ਹੈ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਣ ਅੰਗ ਹੈ ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖੰਡ ਨੂੰ ਭੀ ਪਹਿਲੇ ਚਾਰ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੇਖਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਦੇਖਿਆਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸਾਧਕ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਲੋਗੋਸ ਨੂੰ "ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਗੁਰੂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੈ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਅਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਸਾਧਕ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।[1] ਉਸ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਸਾਧਕ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਵਿਚ ਉਨੱਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਨਾਮ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਸਾਧਕ ਨੇ ਉਸੇ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਿਰੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਤੇ ਅਗਵਾਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ। ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਲ ਖਿੱਚਦਾ ਭੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਧਕ ਦਾ ਇਸ਼ਟ ਤੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਹੈ। ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਸਾਧਕ ਉਸ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਮਿਟਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਧਕ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸੰਜੋਗ ਦੀ

1. Rudolf Otto, The Idea of the Holy, (Tr. John W. Harwey, 1957), p.87, The idea of pre-ordained by God 'unto salvation'-is an immediate and pure expression of the actual religious experience of grace. The recipient of divine grace feels and knows ever more, and more surely, as he looks back on his past, that he has not grown into his present self through any achievement or effort of his own, and that, apart from his own will or power, grace was imparted to him, grasped him, impelled and led him. And even the resolves and decisions that were most free- his own and most free become to him, without losing the element of freedom, something that he 'experienced' rather than 'did'.

ਭਾਵਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤ ਕੇ ਜਾਂ ਏਕਤਾ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤ ਕੇ। ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮੀ ਤੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਹਸਤੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਏਕਤਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਗਿਆਤਾ ਤੇ ਗੇਯ ਦਾ ਭੇਦ ਮਿਟ ਗਿਆ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਗਲ ਦੋਹਰਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਲੱਛਣ ਮਿਹਰ ਹੈ, ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਕਰਤਾਰੀ ਗੁਣ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਥਾਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਟੇਕ ਲੈ ਕੇ ਅਸੀਂ ਇੰਜ ਵਰਣਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਉਤੇ ਉਸ ਦੀ ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ(will) ਦਾ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਤੱਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸਚਿਆਰਥੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸਕ੍ਰੀਆ, ਪ੍ਰਚੰਡ ਤੇ ਅਣਥੱਕ ਇਰਾਦਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਇਕ-ਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਆਪ ਭੀ ਕਰਮ-ਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਉਸ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਪੂਰਣ ਤੌਰ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਉਤੇ ਹਉਮੈ ਦਾ ਹੀ ਬੰਧਨ ਸੀ, ਜਦ ਇਹ ਸਮਾਪਤ ਹੋਈ ਤਾਂ ਇਰਾਦਾ ਮੁਕਤ ਹੋ ਗਿਆ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਉੱਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਬਣ ਗਿਆ।[1] ਸੋ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਕ ਵਡੀ ਸਾਂਝ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਮਹਾਨ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰਦਾ ਹੈ।

---

1. Rudolph Otto, Mysticism East and West (Tr. Bertha L. Bracy and etc., 1962) p.226, Almost every type of mystical experience demands surrender of the will, but in most cases it asks simply the submissive resignation of self-will, a denial of man's will before the will of God. This Eckhart knows well, but at the same time there is for him also something greater: the Unifying of the will with the will of the Highest for fresh action. Thus Eckhart is the herald of the will, which united with the divine will, has become free, and no one has spoken more magnificently than he of the power of a liberated will. Will is joined with will. Into the eternal, active and unified will the created, individual and surrendered will is merged, but in such a way that in the renewed will of the Unified subject there now lives the eternal, holy and almighty will.

4.

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਬੜਾ ਮਹਤਵ-ਪੂਰਨ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਫਰਕ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝ ਲਈਏ। ਇਹ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਉਹ ਕੁੱਝ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਅਸੀ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਜਾਂ ਰੱਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਜੇ 'ਨਾਮ' ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਹੈਰਾਨੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ 'ਸ਼ਬਦ' 'ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ' ਜਾਂ 'ਗੁਰ-ਜੋਤਿ' ਨੂੰ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਭੀ ਕੋਈ ਹੈਰਾਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਹੈਰਾਨੀ ਤਦੇ ਹੋਵੇਗੀ ਜੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗੁਰੂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਸਕਾਂਗੇ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗੁਰੂ ਇਸ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਜਲੋ ਦਾ ਦੇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪਰਗਟਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਪਰਗਟ ਤੇ ਅਪਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਸਦੀਵੀ ਟਿਕੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਧਾਰਮਿਕ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੇ ਮੋਢੀਆਂ, ਪੈਗੰਬਰਾਂ, ਗੁਰੂਆਂ ਤੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਬਹੁਤਾ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਸਿੱਧਾ ਪਰਮਾਤਮਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਘਟ। ਉਹ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਹੀ ਭੇਟਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਭੋਣਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਅਰਾਧਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੀ ਦਿਨ ਮਨਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਨਿਰਾਕਾਰ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਨਾਲ ਆਮ ਲੋਕ ਆਪਣਾ ਜਜ਼ਬਾ ਜੋੜਨ ਵਿਚ ਕਠਨਾਈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਾਕਾਰ ਇਸ਼ਟ ਚਾਹੀਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੱਤ ਦੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਤਕ ਹੀ ਇਹ ਗੱਲ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ। ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉੱਚੇ ਉਠ ਚੁੱਕੇ ਸਾਧਕ ਭੀ ਆਪਣੇ ਮੱਤ ਦੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਬਹੁਤਾ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਲੋੜ ਹੈ:-

In the last resort the doctrine of the Incarnation is the only safe guard of themystics against the pantheism to which they always tend. The Unconditioned Absolute ,so soon as it alone becomes the object of their contemplation,is apt to be conceived merely as Divine Essence, the idea of personality evaporates. The union of the soul with God is then thought of in terms of absorption.The distinction between Creator and creature is obliterated and loving communion is at an end. This is probably the reason why many of the greatest contemplatives - Suso and St. Teresa are cases in point -have found that

deliberate meditation on the humanity of Christ, difficult and uncogenial as this concrete devotion sometimes a is to the mystic temprament , was a necessity if they were to retain a healthy and well-balanced inner life.1

ਜਿਸ ਨੇ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਕਰਨੀ ਹੈ ਉਸ ਲਈ ਕਈ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਖੜੀਆਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਡਾ ਅੰਗ ਮਨ ਨੂੰ ਜੋੜਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮਨ ਕਿਵੇਂ ਜੋੜੇ? ਮਨ ਪਹਿਲੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਤੇ ਨਹੀਂ ਜੁੜਦਾ, ਇਹ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕੇਂਦਰ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਉਤੇ ਇਹ ਜੁੜ ਸਕੇ? ਇਹ ਕੇਂਦਰ ਕੀ ਹੋਵੇ? ਸਾਕਾਰ ਪੂਜਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਕਹਿਣਗੇ, ਕਿਸੇ ਦਿਸਦੀ ਵਸਤੂ, ਬੁੱਤ, ਚਿਤਰ ਜਾਂ ਜੰਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਉਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਜੋੜਨਾ ਅਯੋਗ ਹੈ। ਤਦ ਕੀ ਨਿਰਾਕਾਰ ਉਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ ਜਾਏ? ਸਾਧਕ ਲਈ ਇਹ ਕਠਨ ਹੈ। ਨਿਰਾਕਾਰ ਇਸ਼ਟ ਇਕ ਖਾਲੀ ਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਮਨ ਨੂੰ ਨਾ ਖਿੱਚ ਪਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਤੇ ਜੋੜ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਾਕਾਰ ਭਗਤੀ ਵਿਵਰਜਤ ਹੈ ਪਰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਭਗਤੀ ਕਠਨ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਭੰਭਲਭੂਸੇ ਖਾਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਭਗਤੀ ਵਿਵਰਜਤ ਨਹੀਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਇਸ਼ਟ ਦੀ ਮੂਰਤ, ਤਸਵੀਰ ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾ ਕੇ ਉਸ ਉਤੇ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਜਜ਼ਬਾ ਪੱਕਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਕਾਰ ਇਸ਼ਟ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਵੱਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਕਾਰ ਭਗਤੀ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਅਭਿਆਸੀ ਸਾਧਕ ਤਸਵੀਰਾਂ ਜਾਂ ਬੁੱਤਾਂ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਤਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਅੰਤ ਤੋਂ ਅਨੰਤ ਤਕ ਪੁੱਜੇ , ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸੀਮਿਤ ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਨਾ ਉਲਝੀ ਰਹੇ। ਭਗਵਾਨ, ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਲੱਛਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵੱਡਾ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹੈ, ਬੇਅੰਤ ਹੈ। ਪਰ ਬੇਅੰਤ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਖਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦਾ ਤੇ ਸਾਕਾਰ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਬੇਅੰਤ ਤਕ ਨਹੀਂ ਪੁਜਾਉਂਦਾ। ਇਹ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਲਈ ਇਕ ਸੰਕਟ ਹੈ।

ਇਸ ਸੰਕਟ ਦਾ ਇਕ ਹੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਦਾ ਨਾਮ ਤਾਂ ਲਵੇ ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਤ ਜਾਂ ਤਸਵੀਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾ ਕਰੇ। ਜਦ ਉਹ ਮਨ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਲਈ ਬੈਠੇ ਤਾਂ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਦੇ ਰੂਪ ਉਤੇ ਜੋੜਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸ ਦੇ ਨਾਮ ਉਤੇ ਜੋੜੇ। ਰਾਮ ਭਗਤ ਆਪਣੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ 'ਰਾਮ' ਰਾਮ' ਕਰਨਗੇ ਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਭਗਤ 'ਹਰੀ''ਹਰੀ'। ਨਾਮ ਕੋਈ ਵਸਤ ਨਹੀਂ, ਇਕ ਲਫ਼ਜ਼ ਹੈ। ਲਫ਼ਜ਼ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਵਸਤ ਨਾਲੋਂ ਸੂਖ਼ਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਤ ਜਾਂ ਚਿਤਰ ਵਸਤ ਹੈ ਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸਥੂਲ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਸਥੂਲਤਾ ਤੋਂ ਵਲੋਂ ਸੂਖ਼ਮਤਾ ਵੱਲ ਯਾਤਰਾ ਹੈ।

---

1. E.Underhill, op.cit., p.120.

ਪਰ ਜਿਸ ਇਸ਼ਟ ਦਾ ਨਾਮ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਨਾਮ ਲੈਣ ਵੇਲੇ ਉਸ ਦੇ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਗੁਣ ਯਾਦ ਆਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਿਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਮਨ ਵਿਚ ਝਲਕ ਵੱਜਣ ਦੇ ਨਾਮ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉੱਤਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਉਪਾਸ਼ਕ ਕਿਵੇਂ ਜਾਣੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਉਸ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਤੋਂ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ, ਜੇ ਉਸ ਨੇ ਕੋਈ ਰਚੀ ਹੋਵੇ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਗੁਣ ਸਭ ਤੋਂ ਖਾਲਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀ ਉਸ ਦੇ ਧੁਰ ਅੰਦਰੋਂ ਨਿਕਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਪਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਸਿੱਖ ਮਤਿ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕੀਰਤਨ ਜਾਂ ਪਾਠ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਬਦ-ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰਿਆਂ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਤਸਵੀਰ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਤਸਵੀਰ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਣਾਂ ਵਿਚ ਵੱਸੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜੋ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀ ਪੜ੍ਹਨ, ਸੁਣਨ ਤੇ ਗਾਉਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਭੀ ਉਹੋ ਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਲਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦਾ ਮਨ ਬਾਣੀ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸਪਿਰਿਟ ਨਾਲ ਤਾਲ ਦੇਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਤਦੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਆਪ ਵਸਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਭਿਆਸੀ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ / ਦੀ ਟੂਕ ਵਿਚ ਜੋ ਸੰਤ ਸੂਸੋ ਜਾਂ ਸੰਤਨੀ ਥਰੀਸਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਹੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਸਾਧਕ ਅੰਜੀਲ ਵਿਚਲੀ ਬਾਣੀ ਉਤੇ ਬਿਰਤੀ ਇਕਾਗਰ ਕਰਕੇ ਪੈਗੰਬਰ ਈਸਾ / ਦੀ ਭਗਤੀ ਕਰਨਾ ਸਿਖਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਸਾਧਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਉਹ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰੇਗਾ। ਜੇ ਹਿੰਦੂ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਗੀਤਾ ਦੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ, ਇਤਿਆਦਿਕ। ਈਸਾਈ, ਮੁਸਲਮਾਨ, ਹਿੰਦੂ ਸਭ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਪਰੋਤੇ ਜਾਣਗੇ।

ਬਾਣੀ ਚਾਹੇ ਕਿਸੇ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਹੋਵੇ ਉਹ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦੀ ਅਭਿਆਸ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਸਾਵਧਾਨੀ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਨਾਲ ਹਿਰਦੇ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵ ਵੀ ਰਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਚੇਤੰਨ ਰਹਿਣਾ ਫੇਰ ਭੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੋ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਗੁਣ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਬੁੱਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੀ ਤੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਟਿਕਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ, ਵਿਚਾਰਨ ਤੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਅਭਿਆਸੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਪਰਿਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਅੰਤ ਇਕ ਦਿਨ ਐਸਾ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਅੰਤਮ ਸਿਖਰ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਾਧਕ ਦੇ ਮਿੱਥ ਕੇ ਜੋੜ ਬਣਾਏ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੇ ਸਿਖਰ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲੇ ਪਲ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮਾਨੋ ਖੜੀ ਹੋ

ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਚੁੱਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਥਵਾ ਇਕ ਅੰਧਕਾਰ ਵਿਚ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਹਰਲੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸੁਨੇਹਾ ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ, ਨਾ ਅੰਦਰੋਂ ਜਾਗਿਆ ਕੋਈ ਖਿਆਲ ਉੱਥੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਮਨੋਭਾਵ ਭੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਮੱਲਦੇ। ਇਹ ਸੰਪੂਰਣ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਕਈ ਸਮਾਧੀ ਜਾਂ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇੰਜ ਸਮਝ ਲਵੋ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਫੁਹਾਰੇ ਦਾ ਪਾਣੀ ਪੰਜਾਹ ਸੋ ਫੁੱਟ ਉਪੱਰ ਜਾ ਕੇ ਫਿਰ ਬੂੰਦ ਬੂੰਦ ਹੋ ਕੇ ਹੇਠਾਂ ਡਿਗਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੋਂ ਉਹ ਫੁਹਾਰੇ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਉਤਾਂਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਘਟਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਿਖਰ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਹੇਠਾਂ ਡਿਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਨੁਕਤਾ ਐਸਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਸ ਦੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਸਿਫ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਪਰ ਵੱਲ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਦਲ ਕੇ ਹੇਠਾਂ ਵਲ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਉਹ ਤਾਂ ਹੀ ਧਾਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਖੜਾ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਚਾਹੇ ਪਲ ਭਰ ਲਈ ਹੀ।

ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਉਤੇ ਬੇਬਸ ਹੈ, ਨਾ ਉਹ ਆਪ ਕੁੱਝ ਸੋਚ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕੁੱਝ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕੁੱਝ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਕਿਸੇ ਖ਼ਿਆਲ, ਸੰਸਕਾਰ, ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ। ਹੁਣ ਚੇਤਨਾ ਨਿਰੋਲ ਆਪੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਫੁਰ ਚੇਤਨਾ ਭੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਅਫੁਰ ਹੈ, ਫੁਰਨਿਆਂ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਅਫੁਰ ਦਸ਼ਾ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਇਹ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਥੋਹੜੀ ਦੇਰ, ਇਹ ਸਾਧਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਤਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਬਸ ਹੈ। ਪਰ ਦੇਰ ਬਾਅਦ ਜਾਂ ਜਲਦੀ ਇਹ ਚੁੱਪ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ-ਪਰਵਾਹ ਦੋਬਾਰਾ ਚਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਅੰਦਰਲੇ ਅੰਧਕਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਆਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਉਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਘੂਕ ਨੀਂਦਰ ਵਿਚ ਸੁੱਤਾ ਮਨੁੱਖ ਜਾਗ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਇਕ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ ਕਿ ਸੁਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸਿਉਂ ਬੰਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਫੁਰਨਿਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਖਾਲੀ ਹੈ, ਉਂਜ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਇਕੋ ਹੈ।

ਜਦ ਅਫੁਰ ਦਸ਼ਾ ਜਾਰੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਫੁਰਨੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਫੁਰਨੇ ਕਿਥੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ? ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਨ ਦੇ ਅਚੇਤ ਤਲਾਂ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ[1], ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਲੋਂ ਆਉਂਦੇ ਕਹੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਿਹਰ ਨਾਲ

---

1. Kapur Singh, op.cit., Feb.1974, p.28, All this has ~~to~~ as its psychological ground the God-filled substratum that lies at the roots of human psyche, to which, writings of F.W.H. Myres (Human Personality and its Survival etc., London, 1903), in particular and others have given the name of 'subliminal self'. This 'subliminal self', is, in fact the Grace of God.

ਆਉਂਦੇ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਫੁਰਨੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਾਧਾਰਣ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸੋਮੇਂ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਫੁਰਨੇ ਉਸਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਫੁਰਨਿਆਂ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਹੋਵੇ ਪਰਗਟ ਇਹ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਧਕ ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਧੁਰੋਂ ਗਿਆਨ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਫੁਰਨੇ ਕਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ,ਕਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਕਦੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਬਿੰਬਾਂ ,ਮਿੱਥਾਂ ਤੇ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤੇ ਕਦੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਟੁੰਬਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਬਾਣੀ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਸਾਧਕ ਮੂੰਹ ਤੋਂ ਉਹ ਵਚਨ ਉਚਾਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਦਰਲੇ ਫੁਰਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਉਤਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਉਂਦੀ ਇਹ ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਪਾਰਲੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੋਮੇਂ ਤੋਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਬੋਲ ਰਿਹਾ, ਮੈਨੂੰ ਕੋਈ ਬੁਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅੰਦਰਲੀ ਚੁੱਪ ਟੁੱਟਣ ਵੇਲੇ ਅਲੌਕਿਕ ਨਾਦ, ਸੰਗੀਤ ਜਾਂ ਬਾਣੀ ਉਪਰੋਂ ਹੇਠਾਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਸਾਧਕ ਦੀ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਲੱਗਣ ਤੇ ਖੁਲ੍ਹਣ ਦਾ ਇਹ ਲੰਮਾ ਚੌੜਾ ਵਰਣਨ ਅਸਾਂ ਇਸ ਲਈ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਤੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈ ਸਕੀਏ। ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਰਗੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਇਹ ਸੂਚਨਾ ਦੇਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਸੀ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ, ਕੇਵਲ ਉਸ ਦਾ ਮਾੜਾ ਜਿਹਾ ਅਨੁਮਾਨ ਦੇਣ ਲਈ ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਨਿਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਜਾਂ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਕਹਿ ਲਵੋ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਕਿੰਨੀ ਦੇਰ ਲਈ ਧਾਰਦਾ ਹੈ? ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਦੱਸ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਜਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਮਾਧੀ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ ਹੁਣ ਉਹ ਅਫੁਰ ਤੋਂ ਸਫੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਅਫੁਰ ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਅਫੁਰ ਤੋਂ ਸਫੁਰ ਹੋਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ / ਵਰਣਨ ਹੈ ਜਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਤੋਂ ਸਰਗੁਣ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਇਹ ਖੰਡ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦਾ ਸੰਧੀ-ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਿਰਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਵੱਸਣ ਥਾਉਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਨਹੀਂ, ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਦੋਵੇਂ ਹੈ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਕੀ ਮੁਰਾਦ ਹੈ? ਨਾ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਕੋਈ ਭੌਤਿਕ ਸਥਾਨ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਕੋਈ ਸਰੀਰਧਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀ ।ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਤਾਂ ਕਾਵਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਹਨ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸੱਚ ਭੀ ਕਹਿ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਸੱਚ-ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਸੱਚ ਦੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹਸਤੀਆਂ ਨਹੀਂ, ਇੱਕੋ ਹੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਦੋ ਨਾਂ ਹਨ।

ਉਪੱਰ ਅਸੀਂ ਸੁਖਮਨੀ ਦੀ ਇਕੀਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਦੇ ਸਲੋਕ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਇਹ ਭਰਸਾ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਵੇਂ ਹੈ। ਜੇ ਸੱਚ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਇਕੋ ਹਨ ਤਾਂ ਸੱਚ ਭੀ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਵੇਂ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦਾ ਸੰਧੀ-ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਠੀਕ ਹੈ ਤਾਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਸੱਚ ਭੀ ਨਿਰੇ ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਜੇ ਇੱਥੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਨਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਏ, ਤਾਂ ਸੱਚ ਨੂੰ ਭੀ ਨਿਰਗੁਣ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ 'ਸਚਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ' ਤੁਕ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਕਰਨੇ ਪੈਣਗੇ ਕਿ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਰਗੁਣ ਵਿਚ ਵਸਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਵੱਸ ਸਕਦਾ।

"ਨਿਰਗੁਣ"ਤੇ"ਸਰਗੁਣ" ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਆਏ ਹਨ। ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਰਣਨ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੋਰ ਭੀ ਘੱਟ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਹੀ ਬਹੁਤਾ ਉਲੇਖ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਦੇਸ ਕਾਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਰਤ ਕੇ ਕੁੱਝ ਕਹਿਣਾ ਕਠਨ ਹੈ, ਫੇਰ ਵੀ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨਫ਼ੀ ਕਥਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਿਰਸੰਬੰਧਿਤ ਦਸਣ ਲਈ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭੌਤਿਕ ਪਦਾਰਥ ਤੋਂ ਬਣੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਸਾਪੇਖ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭੌਤਿਕ ਤਤ ਨੂੰ 'ਸਕਤਿ' ਤੇ ਸਾਪੇਖ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ 'ਸਿਵ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਅਸੰਗ ਹੈ:-

ਜਬ ਨਿਰਗੁਨ ਪ੍ਰਭ ਸਹਜ ਸੁਭਾਇ।
ਤਬ ਸਿਵ ਸਕਤਿ ਕਹਹੁ ਕਿਤੁ ਠਾਇ।[1]

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਆਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਪਰ ਆਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ:-

ਜਬ ਆਕਾਰ ਇਹੁ ਕਛੁ ਨ ਦ੍ਰਿਸਟੇਤਾ।
ਪਾਪ ਪੁੰਨ ਤਬ ਕਹ ਤੇ ਹੋਤਾ।
ਜਬ ਧਾਰੀ ਆਪਨ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧਿ।
ਤਬ ਬੈਰ ਬਿਰੋਧ ਕਿਸੁ ਸੰਗਿ ਕਮਾਤਿ।[2]

---

1. ਸੁਖਮਨੀ, 21.2.5, ਸ਼.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.290.
2. ਸੁਖਮਨੀ, 21.1. 1-4, ਸ਼.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 291.

'ਸੁੰਨ' ਸ਼ਬਦ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਵਰਤੀਂਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਵਰਤੋਂ ਬੁੱਧ ਮਤ ਵਿਚ ਹੋਈ। ਵੇਦਾਂਤ ਨੇ ਭੀ ਇਸ ਨੂੰ ਥੋੜਾ ਬਹੁਤ ਵਰਤਿਆ। ਅਸੀ ਉਪਰ ਸੁੰਨ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਧੀ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਮਾਧੀ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਮਤਿ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਪਦ ਵਧੇਰੇ ਨਿਰਵਾਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ। ਬੁੱਧ ਮਤਿ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਿਰਵਾਣ ਨੂੰ ਅਕਥਨੀਯ ਦਸਣ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਿਰਵਾਣ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਬੁੱਧ ਮਤਿ ਵਿਚ ਉਨਾਂ ਹੀ ਕਠਨ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਨਾਂ ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਕਥਨ ਕਰਨਾ:-

In Absolute truth(parmatham) we attain Nirvana and then the world with its human Buddhas and its gods exists no more. The word Sunyam or Sunyata, that is void, is often used as equivalent of parmartham. Void must be understood as meaning not an abyss of nothingness but that which is devoid of all the attributes which we try to ascribe to it. The world of ordinary experience is not void, because a great number of statements can be made about it, but absolute truth is void, because nothing whatever can be predicated of it. Yet even this colourless designation is not perfectly accurate because neither being nor not-being can be predicated of absolute truth. (Nagarjuna says, " It cannot be called void or not void or both or neither, but in order to somehow indicate it, it is called Sunyata.")[1]

ਇਸ ਤੋਂ ਵਿਦਿਤ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਵਾਣ ਨੂੰ ਸੁੰਨ ਕਹਿਣ ਦਾ ਅਸਲ ਅਰਥ ਉਸਨੂੰ ਅਨਿਰਵਚਨੀ ਜਾਂ ਅਕੱਥ ਦਰਸਾਉਣਾ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰਗੁਣ ਭੀ, ਜੋ ਅਨਿਰਵਚਨੀ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[2] ਪਰ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਅਨਿਰਵਚਨੀ ਇਸ ਕਰ ਕੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਅਫੁਰ ਹੈ। ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਨਿਰਗੁਣ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪ ਭੀ ਅਫੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਫੁਰਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਤਾਂ

1.

2. ਵੀਰ ਸਿੰਘ(ਵਿ)[2], ਪੰ. 174, ਸੁੰਨਯ ਪਦ, ਪਰਮਾਰਥਮਾਂ, ਅਫੁਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਾਸਤੇ ਬੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਯਥਾ ਸ਼ੰਕਰ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ:-ਗੰਭੀਰ ਧੀਰੰ ਨਿਰਵਾਣ ਸੁੰਨਯਮ। ਸੰਸਾਰ ਸਾਰੰ ਨਚ ਪਾਪ ਪੁਣਯਮ(ਅਖੰਡ ਬ੍ਰਹਮ ਅਸਤੋਤ੍ਰ-8

ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵਚਨ ਜਾਂ ਕਥਨ ਦੀ ਕੀ ਲੋੜ? ਸੁੰਨ ਦੇ ਅਰਥ ਕੋਸ਼ਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਫੁਰ ਭੀ ਕੀਤੇ ਹਨ।[1]

ਅਫੁਰ ਨਿਰਗੁਣ ਜਦ ਸਫੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇਸ ਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਕਾਲ ਦੇ ਤਿੰਨੇ ਪੱਖ-ਵਰਤਮਾਨ ਭੂਤ, ਭਵਿੱਖ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅੰਗ ਹਨ। ਪੂਰਬ-ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਕਾਲ ਤੋਂ ਭੀ ਪਾਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਕਹੀਏ ਤਾਂ ਪਹਿਲੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਲੇ ਆਵਾਂਗੇ ਤੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਲਈ 'ਆਦਿ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਲ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ:-

ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ। ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ।[2]

'ਆਦਿ' ਨੂੰ ਸੁੰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ-ਜਿਵੇਂ ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟਿ ਵਿਚ :-[3]

ਆਦਿ ਕਉ ਬਿਸਮਾਦੁ ਬੀਚਾਰੁ ਕਥੀਅਲੇ ਸੁੰਨ ਨਿਰੰਤਰਿ ਵਾਸੁ ਲੀਆ।

ਇਸ ਤੁਕ ਵਿਚ 'ਆਦਿ' ਦੇ ਅਰਥ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੁੱਢ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ। ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟਿ ਦੀ ਅਗਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸੇ ਆਦਿ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ~~ਰੂਪ~~ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ:-[4]

ਅਵਿਗਤੋ ਨਿਰਮਾਇਲ ਉਪਜੇ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਥੀਆ।

'ਅਵਗਤੋ' ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਅਵਯਕਤ। ਇਹ ਪਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹੀ ਹੈ। ਨਿਰਮਾਇਲ ਦਾ ਅਰਥ "ਸ਼ੁੱਧ ਤਤੋਂ" ਹੈ ਜੋ ਮੰਤ੍ਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਹ ਸਰਗੁਣਤਾ ਵੱਲ ਬਹੁਤ ਮੁੱਢਲਾ ਕਦਮ ਹੈ।

ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਟਿ ਤੋਂ ਛੁਟ ਮਾਰੂ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੁੰਨ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

(ੳ) ਅਰਬਦ ਨਰਬਦ ਧੁੰਧੂਕਾਰਾ।
ਧਰਣਿ ਨ ਗਗਨਾ ਹੁਕਮੁ ਅਪਾਰਾ।
ਨਾ ਦਿਨੁ ਰੈਨਿ ਨ ਚੰਦੁ ਨ ਸੂਰਜੁ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧਿ ਲਗਾਇਦਾ।[5]

(ਅ) ਸੁੰਨ ਕਲਾ ਅਪਰੰਪਰਿ ਧਾਰੀ।
ਆਪਿ ਨਿਰਾਲਮੁ ਅਪਰ ਅਪਾਰੀ।[6]

---

1. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ-" ਅਫੁਰ, ਨਿਰਵਿਕਲਪ, ਜੰਗਲ।"
2. ਜਪੁਜੀ, ਮੁੱਢਲਾ ਸ਼ਲੋਕ। 'ਆਦਿ' ਬਾਰੇ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਦੇਖੋ: ਵੀਰ ਸਿੰਘ(ਟੀ)ਪੰ.3, ਆਦਿ-ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਾਂ ਕਹੀਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਅਰੰਭ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਆਦਿ ਹੋਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ।
3. ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟਿ, 1, 23.1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.940.
4. ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ, 24.1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 940.
5. ਮਾਰੂ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1035.
6. ਮਾਰੂ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.1037.

ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਅਪਰੰਪਰ ਨਿਰਾਲਮ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੈ। ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਹਨੇਰੇ ਦੀ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਕਥਨਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸੁੰਨ ਨਿਰਪੇਖ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ।

ਪਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਐਸੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਭੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਨੂੰ ਉਤਪਤੀ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ—

(ੳ) ਆਪੇ ਕੁਦਰਤਿ ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਸੁੰਨਹੁ ਸੁੰਨੁ ਉਪਾਇਦਾ।
ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਸੁੰਨੈ ਤੇ ਸਾਜੇ।
ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਉਪਾਇ ਕਾਇਆ ਗੜ ਰਾਜੇ।
ਅਗਨਿ ਪਾਣੀ ਜੀਉ ਜੋਤਿ ਤੁਮਾਰੀ ਸੁੰਨੇ ਕਲਾ ਰਹਾਇਦਾ।[1]

(ਅ) ਸੁੰਨਹੁ ਉਪਜੇ ਦਸ ਅਵਤਾਰਾ।
ਸਿਸਟਿ ਉਪਾਇ ਕੀਆ ਪਾਸਾਰਾ।[2]

ਸੋ ਸੁੰਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੂਹਰਾ ਹੈ— ਇਹ ਨਿਰਪੇਖ ਹਸਤੀ ਦਾ ਭੀ ਸੂਚਕ ਪਦ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਨਾਲ ਭੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਪਦ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਜੇ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਲੋਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਉਥੇ ਸੱਚ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭੀ ਦੂਹਰਾ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਦਾ ਸੰਬੰਧ "ਆਦਿ" ਨਾਲ ਹੈ ਜੋ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਤੇ "ਜੁਗਾਦਿ", "ਹੈ ਭੀ" ਤੇ "ਹੋਸੀ ਭੀ" ਨਾਲ ਭੀ ਹੈ ਜੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਕਾਲ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਚ ਭੀ ਨਿਰਪੇਖ ਤੇ ਸਾਪੇਖ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਪਦ ਹੈ। ਸੁੰਨ ਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਇਸ ਸਮਰੂਪਤਾ ਲਈ ਪੜ੍ਹੋ:-

ਸਤਿਗੁਰੁ ਤੇ ਪਾਏ ਵੀਚਾਰਾ ।
ਸੁੰਨ ਸਮਾਧਿ ਸਚੇ ਘਰ ਬਾਰਾ।
ਨਾਨਕ ਨਿਰਮਲ ਨਾਦੁ ਸਬਦੁ ਧੁਨਿ ਸਚੁ ਰਾਮੈ ਨਾਮਿ ਸਮਾਇਦਾ।[3]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਸਚਾ ਘਰ ਬਾਰ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਹੀ ਹੈ।[4] ਇਥੇ ਹੁਣ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਹੈ। ਉਹ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ "ਸਚੇ ਘਰ ਬਾਰਾ" ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਥੇ ਉਹ 'ਨਿਰਮਲ ਨਾਦੁ' ਅਰਥਾਤ 'ਸਬਦੁ' ਦੀ ਧੁਨੀ ਸੁਣਦਾ ਹੈ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਸਦਕਾ, 'ਸਚੁ' ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਰਾਮ ਭੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਤਾਤਪਰਜ ਇਹ ਹੈ ਕਿ

---

1. ਮਾਰੂ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1037.
2. ਮਾਰੂ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1038.
3. ਮਾਰੂ 1, ਆ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 1038.
4. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਡਾ., ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ, ਪੰ. 61, "ਸੁੰਨ ਤੇ ਨਾਮ ਅਥਵਾ ਸੁੰਨ ਤੇ ਸੱਚਾ ਘਰ, ਸੱਚ-ਖੰਡ, ਧੁਰ ਧਾਮ, ਸਤਿ ਲੋਕ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪਰਿਆਇਵਾਚੀ ਸ਼ਬਦ ਹਨ।"

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਅਫੁਰ ਦਸ਼ਾ ਭੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਫੁਰ ਦਸ਼ਾ ਭੀ ਜਾਂ ਅਫੁਰ-ਸਫੁਰ ਦਸ਼ਾ ਭੀ।

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਜੋ ਪਦ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਮਹਤਵ-ਪੂਰਣ ਹੈ ਉਹ ਹੈ, "ਓਅੰਕਾਰੁ"। "ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ" ਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਸ਼ੈਗਾਂ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:-

ਓਅੰਕਾਰਿ ਬ੍ਰਹਮਾ ਉਤਪਤਿ ।
ਓਅੰਕਾਰੁ ਕੀਆ ਜਿਨਿ ਚਿਤੁ।
ਓਅੰਕਾਰਿ ਸੈਲ ਜੁਗ ਭਏ ।
ਓਅੰਕਾਰਿ ਬੇਦ ਨਿਰਮਏ।[1]

'ਓਅੰਕਾਰੁ' ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਵਾਚਕ ਹੈ ਕਿ ਸਰਗੁਣ ਦਾ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਲੈਣ ਲਈ ਇਸ ਪਦ ਦੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਹੋਈ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਸਹਾਇਕ ਹੈ। ਉਥੇ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪਦ ਭੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਵਿਚਾਰਨੇ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਕੇਵਲ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਪਦਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ-ਗੋਚਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ—

(1) ੧
(2) ੴ
(3) ਸਤਿ

ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ੧ੴ ਨੂੰ ਦੋ ਪਦ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ ਜਿਹੜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਪਦ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।[2] ਡਾ: ਤਿਰਲੋਚਨ ਸਿੰਘ ਭੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹਨ। ਉਹ ੧ ਤੇ ੴ ਦੇ ਅਰਥ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ:—

Thus Ekamkar (ਏਕੰਕਾਰ) and omkar (oamkar)(ਓਅੰਕਾਰ) are two different metaphysical concepts .This is very clearly stated by Bhai Gurdas who says:

Ekamkar(u) ikeng,likh(i) ura oamkar (u) lakhaya*

After putting ekang(one) as the symbol of ekamkar,ura(ੴ) was placed by its side to symbolize oamkar.I have interpreted ekamkar as the Absolute self-existent, and oamkar,the Creation of this ekamkar"[3]

1. ਪਉੜੀ 1.1-4.
2. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਲੂਜਾ, ਡਾ: ,ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, (ਖੋਜ-ਨਿਬੰਧ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, 1979 ਪੰ.58, "੧' ਓਅੰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਕੇਤ ਹੈ।"

3. Interpretation of Gurprasad(I) in Mul Mantra, Journal of Sikh Studies February,1975,p.40.
ਹੋਰ ਵੇਖੋ:Narain Singh,Note on Ekoamkar,J.O.S.S., August,1977,p.110, Ekamkar is quite clearly the Nirgun(The Absolute).

* ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ 39.1.1.

ਡਾਕਟਰ ਸਲੂਜਾ ਨੇ ੧ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਪਹਿਲੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਉਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸੂਚਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ,[1] ਫੇਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਦਾ ਸੂਚਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।[2] ਤੇ ਅਖੀਰ ਉਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।[3] ਆਪਣਾ ਨਿਰਣਾ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਦੇਂਦੇ ਹਨ:—

"ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ੧ ਨਾ ਨਿਰੋਲ ਨਿਰਗੁਣਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ, ਨਾ ਨਿਰੋਲ ਸਰਗੁਣਤਾ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਤੇ ਨਾਂ ਹੀ ਇਹ ਕੇਵਲ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਹੈ। ੧ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਏਕੰਕਾਰ ਤੇ ਓਅੰਕਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ-ਸਰਗੁਣ, ਨਿਰਲੇਪਤਾ-ਵਿਆਪਕਤਾ, ਏਕਤਾ, ਅਨੇਕਤਾ, ਸਾਰੇ ਪੱਖ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਕੋ ਪੰਗਤੀ ਵਿਚ 'ਏਕਮ ਏਕੰਕਾਰ' ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ, ਨਿਰਾਲਾ, ਅਮਰ, ਅਜੋਨੀ, ਅਜਾਤਿ, ਅਗਮ, ਅਗੋਚਰ, ਅਰੂਪ, ਅਰੇਖ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਘਟ ਘਟ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਵੀ ਦਸਿਆ ਹੈ। ਨਿਮਨ ਪਰਮਾਣ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹਨ:

(ੳ) ਏਕਮ ਏਕੰਕਾਰੁ ਨਿਰਾਲਾ, ਅਮਰ ਅਜੋਨੀ ਜਾਤਿ ਨ ਜਾਲਾ।
ਅਗਮ ਅਗੋਚਰ ਰੂਪ ਨ ਰੇਖਿਆ, ਖੋਜਤ ਖੋਜਤ ਘਟਿ ਘਟਿ ਦੇਖਿਆ ।ਬਿ.੧(838)

(ਅ) ਏਕੰਕਾਰ ਅਵਰੁ ਨਹੀਂ ਦੂਜਾ, ਨਾਨਕ ਏਕੁ ਸਮਾਹੀ । ਰਾਮ ੧(930)

(ੲ) ਜਹ ਦੇਖਉ ਤਹ ਏਕੰਕਾਰੁ। ਗਉੜੀ ੧(227)"[4]

---

1. ਡਾਕਟਰ ਸਲੂਜਾ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਹੇਠਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਗਿਣੇ ਹਨ:-
   (1) ਨਿਰਮਲ ਸੰਤ ਦੇਵਾ ਸਿੰਘ (ਸੁਗਮ ਜਪੁ ਪ੍ਰਦੀਪ)
   2. ਗਿਆਨੀ ਬਦਨ ਸਿੰਘ(ਟੀਕਾ ਫਰੀਦਕੋਟ)
   3. ਬਾਬਾ ਮੰਗਲ ਸਿੰਘ (ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਇਕਾਖਰੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਸਟੀਕ)
   4. ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ (ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼)
   5. ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ(ਸੰਥਯਾ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ)
   6. ਡਾ: ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ(ਜਪੁ: ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਦਾਰੁ)
   7. ਡਾ: ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ(ਆਊਟ ਲਾਈਨਜ਼ ਆਫ਼ ਸਿਖ ਥਾਟ)
   8. ਡਾ: ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣਧਾਰਾ)
   9. ਡਾ: ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ(ਗੁਰਬਾਣੀ ਟੀਕੇ, ਆਨੰਦ ਘਨ)
   10. ਮੈਕਲੋਡ .
2. ਦੂਜੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੇਵਲ ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿਤਾ ਹੈ।(ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ)
3. ਤੀਸਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਡਾਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੇਵਲ ਸ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿਤਾ ਹੈ।(ਸੰਕਰਜ਼ ਪਾਥ)
4. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਲੂਜਾ, ਓਹੀ, ਪੰ. 56-82

ਇਸ ਨਿਰਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ੧ ਦੇ ਅਰਥ ਭੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਸੱਚ ਦੇ ਸਾਡੇ ਕੀਤੇ ਦੋਹਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ।

ੳ (ਓਅੰਕਾਰ) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ (ਲੋਗੋਸ) ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਝਲਕ ਦੇਖਣੀ ਹੋਰ ਭੀ ਆਸਾਨ ਹੈ। ਕੁੱਝ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਓਮ' ਜਾਂ 'ਓਅੰ' ਪਦ ਨਾਲ ਮੇਲਿਆ ਹੈ ਤੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਮੇਂ "ੳ" ਦੀ ਲਗਾਤਾਰ ਧੁਨੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ੳ' ਦੀ ਧੁਨੀ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ।[2] ਪਰ ਇਹ ਧੁਨੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕ[1] ਹੈ ਉਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਜਿਸ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਜੀ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਭੀ ਅਪਣਾਈ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੂਲ ਦੈਵੀ ਫੁਰਨੇ ਤੋਂ ਹੋਇਆ। ਪਰ ਇਹ 'ਫੁਰਨਾ' ਸ਼ਬਦ ਭੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਓਅੰਕਾਰ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਦਿਆਂ ਫੇਰ ਸਥੂਲਤਾ ਤੋਂ ਸੂਖਮਤਾ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। "ਓਅੰਕਾਰ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਵਾਜ਼ ਹੈ, ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਹੋਰ ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫੁਰਨਾ"[3] ਇਹ ਫੁਰਨਾ, ਸਾਡੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ, ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦਾ ਸੰਧੀ-ਬਿੰਦੂ ਹੈ।

ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ[4] ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ:–

"ਪੌਰਾਣਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ੳ.ਅ.ਮ. ਤ੍ਰੈ ਅਖਰਾਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਦੱਸ ਕੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸ਼ਨ ਮਹੇਸ਼ ਅਰਥ ਬੀ ਲਾਏ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰਮਤ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਸੇ ਐਸੀ ਵੰਡ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਵੰਡੀਜਦਾ। ਇਹ ਇਕ ਅੱਖਰ ਹੈ ਤੇ ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਇਹ ਲਖਾਯਕ ਹੈ ਉਸ ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਜੋ ਸਰਗੁਣਤਾ ਧਾਰਨ ਕਰ ਕੇ ਫਿਰ ਇਕ ਹੀ ਹੈ। ਯਥਾ-ਨਿਰੰਕਾਰ ਆਕਾਰ ਆਪਿ ਨਿਰਗੁਨ ਸਰਗੁਨ ਏਕ। ਏਕਹਿ ਏਕ ਬਖਾਨਨੋ ਨਾਨਕ ਏਕ ਅਨੇਕ। (ਬ.ਅ:ਮ.5)"[5]

ਡਾ. ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਓਅੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣਤਾ ਤੇ ਸਰਗੁਣਤਾ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਤਾਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਇਸ ਸਮਨਵੈ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕਤਾ ਭੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਸਲੂਜਾ ਨੇ ਰਚਨਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪਰਧਾਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ:–

1.(ੳ) ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ(ਟੀ), ਪੰ.32, ਓਅੰਕਾਰ-ਇਕ ਨਾਦਾਤਮਕ ਚਿੰਨ ਹੈ, ਨਾਦ ਰੂਪੀ ਧੁਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮਦਦ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

(ਅ) ਜੋਧ ਸਿੰਘ, (ਟੀ), ਪੰ. 21, ਯੋਗੀ ਜਨ ਇਸ ਪਦ (ਓਮ) ਨੂੰ ਉਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਨਕਲ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਆਦਿ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਪਰਗਟ ਹੋਇਆ।

2. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ, ਜਪੁ-ਨਿਰਣਯ, ਪੰ.31, ਸੋ ਓਅੰਕਾਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ -'ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ' ਜਿਹੜਾ ਇਕ ਰਸ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਭਾਈ ਸ: ਭਾ: ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਟੀਕੇ ਵਿਚੋਂ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ:

ਤਾਂ ਬਾਬੇ ਕਹਿਆ ਏਕੰਕਾਰ ਇਕ ਜੋ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੇ ~~ਚਾਹਿਆ~~ ਚਾਹਿਆ ਜੋ ਮੈਂ ਏਕ ਦਾ ਅਨੇਕ ਹੋਵਾਂ ਤਾਂ ਓਅੰ ਆਪ ਦੀ ਧੁਨ ਕੀਤੀ ਤੇ ਅਰਧ ਚੰਦ੍ਰਿਕਾ ਮਾਇਆ ਹੋਈ।

3. ਰਾਮ ਸਿੰਘ, ਸਿਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ, (ਗ.ਨ.ਦ.ਯ.) ਪੰ.66-67.

4. Teja Singh(T), p.9, Guru Nanak begins with the beginning of all things. He defines God as the highest Unity, in which the Absolute and the Personal are reconciled.

5. ਵੀਰ ਸਿੰਘ(ਟੀ), ਪੰ.2.

"ਓਅੰਕਾਰ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਕ ਮੂਲਿਕ ਸਾਂਝ ਵੀ ਹੈ। ਓਅੰਕਾਰ ਦੇ ਜਿਸ ਮੂਲ ਲਕਸ਼ ਦਾ ਲਗ ਪਗ ਹਰੇਕ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਓਅੰਕਾਰ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪੱਖ। ਓਅੰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਵੇਚਨ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਰਖਣਾ ਆਵਸ਼ਕ ਹੈ ਕਿ ਇਕੋ ਬ੍ਰਹਮ(੧ਓ) ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਸਰਗੁਣ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਓਅੰਕਾਰ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਜਾਂ ਸਰਗੁਣ ਤਕ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੈਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਣਾ ਕਠਨ ਹੈ।"[1]

ਜੇ ਓਅੰਕਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰਗੁਣ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਸੂਚਕ ਪਦ ਮੰਨੀਏ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਰਚਨਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਭੀ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਰਖਦਾ ਮੰਨਣਾ ਅਵਸ਼ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮੁਖ ਲਕਸ਼ ਰਚਨਾਤਮਕਤਾ ਹੀ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਏਕੰਕਾਰ ਤੇ ਓਅੰਕਾਰ ਦੋਹਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਇਹ ਸਤਰ ਇਸ ਮੇਲ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ:-

ਨਿਰੰਕਾਰ ਏਕੰਕਾਰ ਹੋਇ/ਓਅੰਕਾਰ ਅਕਾਰ ਅਪਾਰਾ।

'ਸਤਿ' ਬਾਰੇ ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦੀ ਹੈ:-

"ਓਮ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦਾ/ਅਸਲੀ ਭਾਵ "ਹੈ' ਕਹਿਣ ਦਾ ਹੀ ਸੀ। ਏਸੇ ਹੈ ਭਾਵ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਗਲਾ ਪਦ ਸਤਿ ਵਰਤਿਆ।"[2]

'ਸਤਿ'[3] ਦੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਆਮ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸ਼ਲੋਕ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਿਰਪੇਖ ਤੇ ਸਾਪੇਖ ਦੋਹਾਂ ਹਸਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸੱਚ ਨੂੰ ਓਹੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਸੌਂਪਿਆ/ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ:-

ਸੋਈ ਸੋਈ ਸਦਾ ਸਚੁ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚਾ ਸਾਚੀ ਨਾਈ।
ਹੈ ਭੀ ਹੋਸੀ ਜਾਇ ਨ ਜਾਸੀ ਰਚਨਾ ਜਿਨਿ ਰਚਾਈ।[4]

ਸਤਿ ਜਾਂ ਸੱਚ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸੁਰਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸੰਮਿਲਤ ਅਰਥ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚ ਉਹ ਸਦੀਵੀ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੱਚ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰ ਅਰਥ ਲਈ ਹੋਰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹਨ:-

(ੳ) ਸਚੁ ਕਰਤਾ ਸਚੁ ਕਰਣਹਾਰ ਸਚੁ ਸਾਹਿਬੁ ਸਚੁ ਟੇਕ।
ਸਚੋ ਸਚੁ ਵਖਾਣੀਐ ਸਚੋ ਬੁਧਿ ਬਿਬੇਕ।[5]

---

1. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਲੂਜਾ, ਓਹੀ ਪੁਸਤਕ, ਪੰ.74.
2. ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰ.76.
3. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਟੀ)ਪੰ.43, ਸਤਿਨਾਮਿ -ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਮ ਸਤਿ ਹੈ। ਲਫ਼ਜ਼ "ਸਤਿ" ਦਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸਰੂਪ ਸਤਯ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ'। ਇਸ ਦਾ ਧਾਤੂ 'ਅਸ' ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਹੋਣਾ।'
4. ਜਪੁਜੀ, ਪਉੜੀ 27.16.
5. ਸਿਰੀ 5, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ. 52.

(ਅ) ਸਚੁ ਸਿਰੰਦਾ ਸਚਾ ਜਾਣੀਐ ਸਚੜਾ ਪਰਵਦਗਾਰੋ।
ਜਿਨਿ ਆਪੀਨੈ ਆਪੁ ਸਾਜਿਆ ਸਚੜਾ ਅਲਖ ਅਪਾਰੋ।[1]

ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਤੋਂ ਭੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਕਿ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਸੱਚ' ਦਾ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੱਚ ਪਦ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰੀ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੋਹਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਫ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਮਿਲਤ ਅਰਥ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦੇ 'ਸਤਿ' ਨੂੰ ਰਚਨਾਤਮਕ ਹਸਤੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਪਦ ਮੰਨਣ ਦੇ ਕੀ ਅਰਥ ਹਨ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਅ ਟਾਕਰਾ ਕਰ ਕੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ । ਇਸ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸਿਰ ਪਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਇਕੋ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਨਿਰਗੁਣ ਦੀ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਈਸ਼ਵਰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਕਲਪਣਾ ਰਾਹੀਂ ਘੜੀ ਗਈ ਇਕ ਫਰਜ਼ੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਜੇ ਈਸ਼ਵਰ ਸਤਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਅਰਥਾਤ ਜਗਤ, ਕਿਵੇਂ ਸਤਿ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਜਗਤ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂ? ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਉੱਤਰ ਹੈ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ। ਮਾਇਆ ਕੀ ਹੈ? ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਉੱਤਰ ਹੈ, ਪਤਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕੋਈ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਭੀ ਨਿਰਗੁਣ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਕਈ ਵੇਦਾਂਤੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸਤਿ-ਅਸਤਿ ਹੋਂਦ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਕ ਫਰਕ ਨਾਲ। ਇਹ ਫਰਜ਼ੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ, ਸੱਚੀ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਈਸ਼ਵਰ ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਪਾਲਦਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਸੂਚਕ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਇਕ(੧), ਓਅੰਕਾਰ(ੴ) ਤੇ 'ਸਤਿ' ਪਦ ਇਸੇ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। 'ਮਾਇਆ' ਸ਼ਬਦ ਭੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਹਤਵਪੂਰਨ ਪਦ 'ਹੁਕਮ' ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਕਮ ਸਤਿ-ਅਸਤਿ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਤਿ ਹੈ।

ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਈਸ਼ਵਰ, ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ, ਪਰਮਾਤਮਾ, ਇਕ, ਓਅੰਕਾਰ, ਸਤਿ, ਨਾਮੁ, ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹਨ, ਸਦੀਵੀ ਹਨ ਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਰਤੱਵ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ। ਦੂਜੇ[2] ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਨੇ ਹੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਗੁਣ ਧਾਰ ਲਿਆ , ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਧਾਰਦੇ ਹੋਏ ਭੀ ਸਤਿ ਰਿਹਾ। ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਨਿਰਗੁਣ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਤਿ ਈਸ਼ਵਰ ਭੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ

---

1. ਵਡਹੰਸ, 1, ਅ.ਗ੍ਰੰ., ਪੰ.580.

2. J.A. Subhan, op.cit., pp.52-53, Tanzzul..."the descent", is, in the language of the Sufis equivalent to individualization and indicates the process by which the Absolute, from the state of bare existence, gradually became "qualified". As Neo-Platonism started with a Triad in its emanational system consisting of the One, the Divine Mind and the All-Soul, so too we find a triad here whereby we trace from step to step, the "descent" of the Absolute from what is in the intial stage almost purely negative or supra-existential, through a stage where the divine consciousness moves on to the realization of its Thought, to the stage of Oneness in Multiplicity.

ਉੱਤਰ ਵੇਦਾਂਤ ਕੋਲ ਨਹੀਂ। ਵੇਦਾਂਤ ਤਾਂ ਫਲਸਫਾ ਹੈ। ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਇਹ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਕੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਮੰਨੇ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਇਹ ਮਜਬੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਝ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਾਰਾ ਦਲੀਲ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਉਸ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਈਸ਼ੁਵਰ,ਆਦਿਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ। ਇਸ ਹੁਕਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਲੀਲ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਇਹ ਅੱਕਥ ਤੇ ਅਲੱਖ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਜ਼ੋਰ ਹੁਕਮ ਦੀਆਂ ਨੂੰ ਸੱਚ ਕਰਾਰ ਦੇਣ ਉਤੇ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦਾ ਲੱਛਣ ਸੌਂਪਣ ਦਾ ਇਹੀ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੁਕਤੇ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਈਸ਼ੁਵਰ ਵਾਲਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਰਤੱਵ ਸੌਂਪਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਨੂੰ ਸੱਚ ਭੀ ਕਹਿਣਾ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਵੇਦਾਂਤ ਨਾਲੋਂ ਰਾਹ-ਨਿਖੇੜੂ ਕਦਮ ਹੈ। ਇਹ ਕਦਮ ਨਿਰਗੁਣ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਦੇ ਹੋਇਆਂ ਭਿੰਨਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ-ਵਾਦ (Monism) ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ:-

Absolutism(advaitism) came to be established in each tradition by an inner dynamism,by the necessity to be self-consistent.Advaitism must be distinguished from Monism,which just asserts the existence of a single reality. Advaitism(non-dualism)expressly denies the reality of a duality .And this is done, not by positive arguments, but by negation of appearance.All absolutism is based on the dialectic.

Monism had already been reached in the Upanisads,and this was carried on by the older Vedanta with the help of a systematic exegesis (mimansa) .It did not find it necessary to deny the reality of the world nor the efficacy of works (karma) .The Monism of the Brahmsutras was compatible with difference and change. All this underwent a change in Gaudpada and Sankar who consistently deny difference and change. They uphold non-dualism as the trurer meaning of the Upanisads.1

ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਇਸ ਟੂਕ ਤੋਂ ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੇ ਫਲਸਫੇ ਦਾ ਫਰਕ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਰਹੱਸਵਾਦ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਭੀ ਸਤਿ ਵਿਦਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਈਸ਼ੁਵਰ ਭੀ ਜੋ ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਈਸ਼ੁਵਰ ਨੂੰ ਸਤਿ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਭੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਨਿਸਚਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ।

---

1. T.R.V.Murti,The Central Philosophy of Buddhisn,p...

ਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਭੀ ਸੱਚ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦਾ ਕਿ ਸਾਡਾ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਭੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਗੈਰ-ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਦਿਸਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੱਚ ਕਰਾਰ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। "ਨਾਨਕ ਸਚੇ ਕੀ ਸਾਚੀ ਕਾਰ"[1] ਵਰਗੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਜੋ ਲੋਕ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਮੰਨਣ ਲਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੇ ਕਥਨ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਹਿਲੋਂ ਨਹੀਂ। ਕੇਵਲ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਨੂੰ ਹੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕੀਤੀ ਰਚਨਾ ਦੋਵੇਂ ਸੱਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈ?ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਭੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਹੈ:-

ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ ।
ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਰਗੇ ਸਿਖਰਲੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਇਆ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤ ਖੰਡ, ਮੰਡਲ, ਵਰਭੰਡ ਹਨ। ਅਜ ਕਲ ਜਿਹੜਾ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਚੱਲ ਪਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਇੰਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਵ ਬਾਰੇ ਲਭਤਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਪੰਜ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲੇ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਸਾਇੰਦਾਨਾਂ ਦੇ ਤੁੱਲ ਸਾਬਤ ਕਰ ਕੇ ਖੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੇ ਫਲਸਫੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਭੀ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਯੰਤਰਾਂ ਆਦਿਕ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਤੇ ਗਣਿਤ-ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਫਾਰਮੂਲਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਖੰਡਾਂ, ਮੰਡਲਾਂ ਬਾਰੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਦੱਸ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਵਿਸ਼ਵ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਤਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਛੋਂਹਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਇੰਸਦਾਨਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਫੈਲੇ ਭੌਤਿਕ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਬਿਨਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਜਾਂ ਗਣਿਤ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਸਮਗਰਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਬੇਅੰਤ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦਾ ਹਰ ਇਕ ਅੰਗ ਭੀ ਅਨੰਤ ਹੈ। ਜਦ ਤਕ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਜ਼ੱਰਾ ਜ਼ੱਰਾ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਾਕ ਪਹਿਨਿਆ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਤਦ ਤਕ ਉਹ ਅਸਲ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਨਹੀਂ। ਕਿਹੜਾ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਹੈ? ਜੇ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ਕਿ ਉਹ ਭੀ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਅਣੂਆਂ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਭੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹਰੇਕ ਅਣੂ ਭੀ ਅਨੰਤ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦਾ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਦੇ ਆਕਾਸ਼-ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਭਿੰਨ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਫਰਕ ਨੂੰ ਅਗਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ:-

---

1. ਜਪੁਜੀ, 31.4.

ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ ।
ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪਰੋਤੀ ਭੀ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪਰੋਤੀ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ (ਕਾਰਨਤਾ) ਦੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪਰਵੇਸ਼ ਸਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੀ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਕਾਰਨਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਤੋਂ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਇਸ ਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਵਾਚਣ ਲਈ ਅਗਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਸਹਾਈ ਹਨ:-

ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ।
ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪਰੋਤੀ ਹੋਈ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂ? ਕਿਉਂਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਦਾ ਫੁਰਨਾ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਤਦੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਹ ਅਫੁਰ ਤੋਂ ਸਫੁਰ ਹੋਇਆ ਸੀ। 'ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ' ਕਹਿ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਉਸੇ ਫੁਰਨੇ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਫੁਰਨਾ ਕੀ ਸੀ? ਅਗਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਉਹ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਪਾਇਆਂ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਮੁੱਢਲੇ ਫੁਰਨੇ ਜਾਂ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਕਥਨ ਕਰ ਸਕੇ ਪਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਸ ਫੁਰਨੇ(ਵੀਚਾਰੁ) ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲ ਰਹੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਸ ਫੁਰਨੇ ਬਾਰੇ ਸ਼ਾਇਦ ਕੁੱਝ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਭੀ ਹੈ:-

ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ।

ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਹਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਰਚਦਾ ਤੇ ਵੇਖਦਾ (ਚਲਾਉਂਦਾ, ਵਿਕਾਸਾਉਂਦਾ) ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਐਸੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਚਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿਖਰ ਆਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਹਾਲ ਹੋ ਜਾਏ ਅਰਥਾਤ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਏ। ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਜਾਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ। "ਸੰਜੋਗ" ਦੀ ਬਜਾਏ "ਏਕਤਾ" ਜਾਂ "ਅਭੇਦਤਾ" ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਭੀ ਵਰਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਭੀ ਚੰਗੇ ਸ਼ਬਦ "ਹੁਕਮ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ" ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸਭ ਅੰਗ ਅੰਤ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦੀ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦੇ ਪੂਰਣ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਜਾਣਗੇ।

ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਨਿਹਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਮਿਹਰ ਭਰੀ ਨਜ਼ਰ ਹੈ। ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਅਪਾਰ ਮਿਹਰ ਧਾਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹ ਮੰਤਵ

ਵਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਤਕ ਪੁਜਾਉਣਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਇਹ ਭੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਜਾਂ ਅਨੰਦ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋਵੇਗੀ।

ਨਿਰੰਕਾਰ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਕੇ ਬ੍ਰਹਮਾਨੰਦ ਜਾਂ ਆਤਮਾਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇ। ਜਦ ਉਹ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਪੂਰਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਫਲ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਪਣੇ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ - ਨਿਹਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਿਹਰ ਭਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਹੁਕਮ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਨਿਯਮ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਵੇ, ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਿਹਰ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਿਹਰ ਜਾਂ 'ਦਇਆ' ਵਿਚੋਂ ਹੀ 'ਧਰਮੁ' ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਧੌਲ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ।[1]

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਸਿੱਟੇ ਕਢਦੇ ਹਾਂ:-

(ੳ) ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਲੱਛਣ ਸੱਚ ਹੈ। ਹੋਰ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਹੋਰ ਲੱਛਣ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰਣਾਇਕ ਲੱਛਣ, ਆਦਿ।

(ਅ) ਸੱਚ ਪਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਅਫੁਰ ਤੋਂ ਸਫੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਸ਼ਬਦ, ਨਾਮ, ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਜਾਂ ਲੋਗੋਸ ਦਾ।

(ੲ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਇਹ ਫੁਰਨਾ ਪਹਿਲੇਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਵੀਚਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀਚਾਰ ਮਾਨੋ ਉਹ ਯੋਜਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚੀ ਜਾਵੇਗੀ।

(ਸ) ਇਸ ਯੋਜਨਾ ਦਾ ਸੱਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਣ ਭਾਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਚਨਾ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਨਿਹਾਲ ਹੋਵੇਗੀ ਅਰਥਾਤ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਦੋਬਾਰਾ ਇਕਮਿਕ ਹੋਵੇਗੀ।

(ਹ) ਯੋਜਨਾ ਬਣਾ ਲੈਣ ਉਪ੍ਰੰਤ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਨਿਰਾਕਾਰ ਫੁਰਨੇ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਰਚਨਹਾਰ ਗੁਣ ਉਸ ਦੇ ਸੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ।

(ਕ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤਿ ਉਸ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੇ ਦਇਆ ਜਾਂ ਮਿਹਰ ਦੇ ਭਾਵ ਹਨ। ਉਹ ਦਇਆ ਦਾ ਮੰਤਵ ਧਾਰ ਕੇ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

(ਖ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਰਚੀ ਹੋਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਅਧੀਨ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਮੰਤਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੇਧ ਵੱਲ ਚਲਦੀ ਹੈ।

(ਗ) ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਪਰੋਤੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਜਦ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇਖਦਾ , ਵਾਚਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਫੁਰਨਿਆਂ, ਵੀਚਾਰਾਂ, ਮੰਤਵਾਂ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਂਜ ਭੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪਰੋਤੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਕਾਗਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਕਾਗਰਤਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ, ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਇਕਾਗਰ ਹੋਈ, ਸੁੰਦਰਤਾ ਭਰਪੂਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਣਾ ਕੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਤੇ ਆਪ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਭੁਗਤਾ ਹੈ।

---

1. ਜਪੁਜੀ, 16

(ਘ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਯੋਜਨਾ ਦਾ ਇਕ ਭਾਗ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਵਿਚ "ਭਗਤ" ਭੇਜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਭਾਈਵਾਲ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਭਗਤ ਆਪ ਹੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਭੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਪਰੇਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਨੇਤਾ ਬਣਦੇ ਹਨ ਤੇ ਨਾਇਕ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਡੁਲ੍ਹ ਡੁਲ੍ਹ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪਰਯੋਗ ਕਈ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਹਨ ਜੋ ਮਹਾਨ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰਦੇ ਹਨ।

(ਙ) ਸੱਚ-ਖੰਡਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅਫੁਰ ਤੋਂ ਸਫੁਰ ਹੋਣ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ "ਸ਼ਬਦਮਾਨਤਾ" ਭੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਉਸ ਫੁਰਨੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਓਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਉਪਜ ਦਾ ਵਰਣਨ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਅਠਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਸ਼ਬਦਮਾਨਤਾ ਨਿਰਗੁਣ ਦਸ਼ਾ ਤੋਂ ਉਤਰਾਈ ਵੱਲ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਹੈ, (ਦੂਜਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਾਕਾਰ ਰਚਨਾ ਹੈ)। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਉਸ ਦਾ ਅਖੀਰਲਾ ਕਦਮ ਹੈ। ਉਹ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਭੀ ਕੇਵਲ ਸ਼ਬਦ ਹਾਂ - ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚਉਪਜਿਆ ਇਕ ਫੁਰਨਾ। ਹੁਣ ਨਿਰੰਕਾਰ ਉਸ ਦੇ ਸਾਂਹਮਣੇ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਵਸਦਾ, ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਸਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਜਿਹੇ ਹੋਰਭੀ ਅਨੇਕਾਂ ਫੁਰਨੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਹਨ।

(ਚ) ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਇਹ ਫੁਰਨਾ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਰੂਪ ਹੋਂਦ ਇਕਹਿਰੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ-ਸਰਗੁਣ ਦਾ ਸੰਧੀ-ਬਿੰਦੂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਦੂਹਰੀ ਭੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦੀ ਖਾਤਰ ਹੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਾਂ ਸੱਚ ਇਕ ਹੈ। ਇਸ ਇਕ ਤੋਂ ਅਗੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਂਦਾਂ ਉਪਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮੂਲ-ਫੁਰਨਾ ਇਕਹਿਰਾ ਹੈ, ਫੇਰ ਇਹ ਵਿਭਾਜਤ ਹੋ ਕੇ ਅਨੇਕ ਫੁਰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀਜਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਦਸ਼ਾ ਨਿਰਗੁਣ ਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੀ ਇਕਹਿਰਾ ਫੁਰਨਾ ਉਪਜਣ ਦੀ, ਤੀਜੀ ਇਕ ਫੁਰਨੇ ਤੋਂ ਅਨੇਕ ਫੁਰਨੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਤੇ ਚੌਥੀ ਅਨੇਕ ਫੁਰਨਿਆਂ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅਨੇਕ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਦੀ। ਪੰਜਵੀਂ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਸਭ ਫੁਰਨੇ ਦੋਬਾਰਾ ਇਕੋ ਫੁਰਨੇ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਹਾਲ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਵੇਲੇ ਸਾਧਕ ਫੁਰਨਿਆਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

(ਛ) ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖਦੇ ਹੋਇਆਂ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁਖਤਾ ਦੇਣੀ ਉਚਿਤ ਹੈ -ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾਰ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਗੁਰੂ ਭੀ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤਾ ਕੁੱਝ ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਇੰਨੇ ਨੇੜੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਧਕ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਕਰਤੱਵ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਾਲਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਉਪ੍ਰੰਤ ਭੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮ-ਪਦ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾ ਹੋਇਆ

ਸਾਧਕ ਭੀ ਨਿਹਕਰਮੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਹ ਜਿਸ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਕ੍ਰਿਅ ਹੈ, ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਕ੍ਰਿ ਨਹੀਂ। ਸਾਧਕ ਉਸ ਨਾਲ ਇਕ-ਮਿਕ ਹੋ ਕੇ ਸਕ੍ਰਿਅ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਕ੍ਰਿ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਹੈ , ਸਾਧਕ ਭੀ ਜਗਤ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਅਗਵਾਈ ਤੇ ਕਿਰਿਆਮਾਨਤਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਭੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੈ —ਦਇਆ।

ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦਇਆ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ, ਬਲਕਿ ਜੀਵ-ਮਾਤਰ, ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਮਨੁੱਖਾਂ ਅਥਵਾ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਹਰ ਸੰਭਵ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ—ਉਹ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਬਾਣੀ ਰਚਦਾ ਹੈ, ਸੇਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਲੋੜ ਪੈਣ ਤੇ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਉਸ ਦਾ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।[2] ਉਹ ਬਾਣੀਕਾਰ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਹੈ, ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰ ਹੈ, ਜੋਧਾ ਹੈ, ਸੰਤ-ਸਿਪਾਹੀ ਹੈ।

ਇਹ ਸਭ ਕੁੱਝ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਅੰਦਰੋਂ ਆਨੰਦ-ਭਰਪੂਰ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਵਾਰੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਜਿਸ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ ਫੇਰ ਕਦੇ

1Kapur Singh, op.cit., February1974, p.22, The line <u>tithai jodh mahabal soor, tin mahi ramu rahia bharpoor</u> as descriptive of the citizens of the 'region of grace', asserts that mental processes of unusally high type, the intuitions of genius, the outbursts of inspired poesy, the emotional fervour or the ecstasy that carries thex martyr triumphantly through the severest trials, the enthusiamm that enables the human organism to carry through incredible labour, the courage and fortitude that stands up incredibly and unflinchgly against uncommonly heavy odds, all this has as its psychological ground the God-filled substratum that lies at the roots of the human psyche.

2. ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ ਕਵੀਸ਼ਰ, ਸਿਖ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ(ਅਨੁਵਾਦ), ਪੰ.330-31, ਜਦ ਸਿੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਤੇ ਪਰਮ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਕੇਵਲ ਵਿਸਮਾਦੀ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਯੋਗੀਆਂ ਵਾਲੀ ਸਮਾਧੀ ਲੱਗੀ ਰਹੇ। ਨਹੀਂ, ਨਹੀਂ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਬਾਰੇ ਸਿੱਖ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕੇਵਲ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨ ਗੱਦ-ਗੱਦ ਹੋਵੇ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ ਵਿਚ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਦਿੱਸੇ। ਸਿੱਖ ਆਪਣਾ ਆਪ ਮੇਟ ਅੰਤਰ ਆਤਮੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਜੀਵਨ ਕਥਾ ਦੇ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਏ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਿਖਿਆ ਇਹ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਬਿਸਮਾਦੀ ਸਮਾਧੀ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਇਸ ਮੰਤ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨ ਕਿ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਜਗਤ ਦਾ ਪਰਮ-ਪਿਤਾ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ ਭਾਈ-ਭਾਈ ਹਨ।

ਭੁੱਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਭੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮੇ ਉਹ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦਾ ਭੇਦ ਹੈ ਤੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਭੀ। ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਵੇਦਾਂਤੀ ਅਨਿਰਵਚਨੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਫੇਰ ਭੀ ਉਸ ਦਾ ਕੁੱਝ ਨਾ ਕੁੱਝ ਵਰਣਨ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਘਟੋ ਘਟ ਉਸ ਨੂੰ ਸਚਦਾਨੰਦ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਭੀ ਅੰਦਰੋਂ ਸਤਿ, ਚਿਤ, ਆਨੰਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਹੈ ਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਤੇ ਨਿਹਾਲਾਤਮਕ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਮਗਨ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵਾਰੀ ਵਟਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਭੀ ਇੱਕ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਭੀ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਤੇ ਸੇਵਾ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਭੀ ਇਕਾਗਰ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਦਵੰਦ ਤੇ ਏਕਤਾ ਦੀ ਇਹ ਸਮਰੂਪਤਾ ਬੁੱਧੀ ਲਈ ਸਮਝਣੀ ਕਠਨ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਇਕ ਤੱਥ ਹੈ। ਜੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉਹ ਰਹੱਸਵਾਦ ਕਹਾਉਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਅੱਖਾਂ ਲਈ ਹੀ ਗੁਪਤ ਨਹੀਂ, ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਭੀ ਪਾਰ ਹੈ।

5

ਸੱਚ-ਖੰਡੀਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਕੁੱਝ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਨਿਖਾਰ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤਿ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਇਸ ਮਤਿ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਆਏ ਹਾਂ , ਹੁਣ ਸੱਚ ਸ਼ਬਦ ਲਈ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ।

ਸੂਫ਼ੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਚੋਲੇ ਤੇ ਅੰਤਲੇ ਪੜਾਉ ਦਾ ਨਾਂ ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਲਮਿ ਲਾਹੂਤ ਨਾਲ ਹੈ। ਕਈ ਸੂਫ਼ੀ ਆਲਮਿ ਲਾਹੂਤ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਹੈ ਵਾਹਿਦ-ਅਲ-ਵੁਜੂਦ ਜਾਂ ਅਹਿਦੀਅਤ ਤੇ ਦੂਜਾ ਆਰਿਫ਼-ਅਲ-ਵੁਜੂਦ। ਪਹਿਲੇ ਨੂੰ ਆਲਮਿ ਲਾਹੂਤ ਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਲਮਿ ਹਾਹੂਤ ਭੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਆਲਮਿ ਲਾਹੂਤ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਅੱਲਾਹ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਆਲਮਿ ਹਾਹੂਤ ਵਿਚ ਵੀ ਅੱਲਾਹ ਹੈ ਪਰ ਹੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਕਈ ਇਨ੍ਹਾਂ[1] ਦੋਹਾਂ ਆਲਮਾਂ ਨੂੰ ਤੌਹੀਦਿ ਜ਼ਾਤੀ ਦੇ ਅੰਗ ਗਿਣਦੇ ਹਨ ਤੇ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਨਾਂ 'ਮਾਰਿਫ਼ਤਿ ਹਕੀਕਤ' ਰਖਦੇ ਹਨ।

ਹਕੀਕਤ 'ਹੱਕ' (=ਸੱਚ) ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕ ਹੱਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਖ਼ਲਕ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਰੱਬੀ ਹੋਂਦ ਨਾਮ-ਰੂਪ ਦਾ ਪਰਦਾ ਧਾਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਹੱਕ ਹੈ, ਪਿੱਛੋਂ

1. Mehar Baba, God Speaks, p.235, Tauhid-i-Zati is God realization in the fifth real sphere of Haqiqat, which includes the different stages or aspects of Marfat-at-Haqiqat viz. Halt-e-Mohammadi in the stage of Lahut, and Haqiqat-e-Mohammadi in the stage of Hahut of the sphere of Reality.

ਪਿੱਛੋਂ ਖ਼ੁਲਕ। ਜਦ ਇਹ ਹੋਂਦ ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕਲੀ ਤੇ ਸਾਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਅਲ-ਵੁਜੂਦ ਅਲ-ਮੁਤਲਕ ਭੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।[1] ਇਹ ਵੇਦਾਂਤੀ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਹੀ ਅਰਬੀ ਨਾਂ ਸਮਝੋ। ਇਸ ਗੁਣਾਂ-ਅਤੀਤ ਵੁਜੂਦ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਲਈ ਅਜ਼-ਜ਼ਾਤ(adh-dhat) ਭੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਂ 'ਅਹਿਦੀਅਤ' ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਦੋ ਦਰਜੇ ਹਨ, ਇਕ ਦਾ ਨਾਂ 'ਵਹਿਦਤ' ਹੈ(ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਸੀਂ ਲੋਗੋਸ ਜਾਂ ਨੂਰਿ ਮੁਹੰਮਦੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ), ਹੈ ਦੂਜੇ ਦਾ 'ਵਾਹਿਦੀਅਤ' ਜੋ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੁੱਢ ਹੈ, ਪਰ ਸੂਫ਼ੀ ਇਸ ਨੂੰ ਭੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਾਚਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਵੇਚਨ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤ ਵਿਚ ਵੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਕਦੀ ਦੋ ਕਦਮਾਂ ਤੇ ਕਦੀ ਤਿੰਨ ਕਦਮਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਵਲੀਆਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸੰਕਲਪ ਸਾਂਝੇ ਹਨ।

ਅਹਿਦੀਅਤ , ਵਹਿਦਤ ਤੇ ਵਾਹਿਦੀਅਤ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਏਕਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਭੇਦ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਧਕ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਉਨਤੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੇਖੋ ਤਾਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ:-

(ੳ) ਸੈਰ-ਇਲ-ਅੱਲਹ(ਅੱਲਹ ਵੱਲ ਯਾਤਰਾ) ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਮੰਡਲ ਤੋਂ ਹੁਕਮ ਦੇ ਮੰਡਲ ਤਕ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਵਾਹਿਦੀਅਤ ਤੇ ਵਹਿਦਤ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਅੰਤ ਹਕੀਕਤਿ ਮੁਹੰਮਦੀਆਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

(ਅ) ਸੈਰ-ਫ਼ੀ-ਅੱਲਹ(ਅੱਲਹ ਵਿਚ ਯਾਤਰਾ) ਵਿਚ ਯਾਤਰੀ ਅੱਲਹ ਦੀ ਜ਼ਾਤ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਹਿਦੀਅਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਮਨਸੂਰ ਨੇ ਇਸੇ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ 'ਅਨਲਹੱਕ' (ਮੈਂ ਸੱਚ ਹਾਂ) ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਲਾਇਆ ਸੀ।

(ੲ) ਸੈਰ-ਅਨੀ-ਅੱਲਹ(ਅੱਲਹ ਤੋਂ ਯਾਤਰਾ) ਵਿਚ ਯਾਤਰੀ ਸਾਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਦੋਬਾਰਾ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅੱਲਹ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸੁਸ਼ੋਭਿਤ ਹੋ ਕੇ। ਇਹੀ ਫ਼ਨਾ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਬਕਾਅ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ।[2]

ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੁਲਸ਼ਨਿ ਰਾਜ਼ ਦੇ ਕਰਤਾ ਸ਼ਬਿਸਤ੍ਰੀ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ:-

---

1. ਇਕ ਹਦੀਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਬਦਿਰਾ ਨੇ ਪੈਗੰਬਰ ਨੂੰ ਪੁੱਛਿਆ, "ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਅੱਲਹ ਕਿੱਥੇ ਸੀ? ਉੱਤਰ ਮਿਲਿਆ, "ਅੱਲਹ "ਅਲ-ਅਮਾ" ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੀ -ਇਕ ਕਾਲੀ ਧੁੰਦ, ਜਿਸ ਦੇ ਉਪੱਰ ਕੋਈ ਹਵਾ ਨਹੀਂ, ਹੇਠਾਂ ਕੋਈ ਹਵਾ ਨਹੀਂ" ਇਹ ਧੁੰਦ ਦਾ ਬਿੰਬ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਧੁੰਧੂਕਾਰ ਜਾਂ ਗੁਬਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਰਖਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸੁੰਨ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ।
2. J.A.Subhan,op.cit.,p.75-76.

"ਫ਼ਨਾ ਦੇ ਬਾਅਦ ਉਹ ਬਕਾਅ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਅੰਤ ਤੋਂ ਫੇਰ ਮੁੱਢ ਉੱਤੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਕ ਨਵੇਂ ਰਾਹ ਦੁਆਰਾ। ਉਹ ਸ਼ਰਅ ਦਾ ਕੁੜਤਾ ਪਹਿਣ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਉੱਤੋਂ ਦੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਪੰਥ ਦਾ ਚੋਲਾ ਵੀ ਓੜ੍ਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।"[1]

ਪਰ ਸਭ ਸੂਫ਼ੀ ਸੁਖਿਸੂਫ਼ੀ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਸੈਰਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਮੇਲ ਕੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਪਹਿਲੀ ਯਾਤਰਾ ਸਮਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵੇਲੇ ਦੂਜੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਦ ਜਗਤ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਤੀਜੀ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਯੋਗ ਦੀ ਨਿਰਬੀਜ ਸਮਾਧੀ ਦਾ ਜੋੜ ਦੂਜੀ ਯਾਤਰਾ ਨਾਲ ਹੈ ਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਆਨੰਦ-ਮਯ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਭੀ ਇਸੇ ਨਾਲ; ਈਸਾਈ ਮਤ ਦੇ ਨੋਸਿਸ ਦਾ ਜੋੜ ਪਹਿਲੀ ਯਾਤਰਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਅਨੇਕਾਂ ਭਾਰਤੀ ਮਤਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤ ਜਾਂ ਅੰਜਨ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਨੁ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਤੀਜੀ ਯਾਤਰਾ ਨਾਲ ਹੈ।

ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਦੂਜੀ ਸੈਰ ਅਰਥਾਤ ਫ਼ਨਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਬਾਰੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਬੜਾ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਦਸ਼ਾ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ। ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਕਈ ਮੁਸਲਮਾਨ ਫ਼ਨਾਵਾਦੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਉੱਤੇ ਕਿੰਤੂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਮਸਤ ਹੋ ਕੇ ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਦੀਨਦਾਰ ਦੇ ਜੋ ਅਨੇਕਾਂ ਫ਼ਰਜ਼ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਅਣਗਹਿਲੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਪਰਚਾਰ ਕਰਨਾ, ਸ਼ਰਅ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣਾ ਤੇ ਲੋੜ ਪੈਣ ਉੱਤੇ ਜਹਾਦ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਣਾ। ਵਜਦ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਸਮਾਂ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਵਾਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਉੱਤਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਸਾਧਕ ਅਹਿਦੀਅਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਵਲੋਂ ਇੰਨਾ ਬੇਖ਼ਬਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਦੀਨਦਾਰ ਦੇ ਫ਼ਰਜ਼ ਪੂਰੇ ਕਰਨ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਜੇ ਕੋਈ ਸੂਫ਼ੀ ਇਹ ਫ਼ਰਜ਼ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਲੈਂਦਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮਝੋ ਉਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਿਖਰਾਂ ਨੂੰ ਹਾਲੇ ਛੂਹ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਜਾਂ ਸਨਾਤਨੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ।[2]

ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਿਖਰ ਬਾਰੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚ ਅੱਧੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਸੂਫ਼ੀ ਨੂੰ ਅੱਲਹ ਦਾ ਪੂਰਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਾ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਤੋਂ ਭੀ ਬੇਸੁਰਤਿ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਜਦ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ ਤੇ ਅਤਿਅੰਤ ਆਨੰਦ-ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਸੁਭਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਆਪਣੇ ਸੁਭਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮੁੱਕਣ ਦੀ

---

1. ਗੁਲਸ਼ਨੇ ਰਾਜ਼, ਸਤਰਾਂ 249-51 (ਹਵਾਲਾ, ਓਹੀ)

2. Reynold Nicholson, The Idea of Personality in ~~Islam~~ Sufism, p. 14, It has been argued that Sufism reaches its logical conclusion in the state of 'fana' rather than in the succeeding state in which the mystic, having become endowed with Divine attributes displayes the Divine truth to mankind and fulfils the Divine Law in the world: This return from inroxication (sukr) to soberiety (sahw) is alleged to be a mere figment devised for the purpose of enabling Sufis to pass for Moslems.

ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਹੀ 'ਫ਼ਨਾ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ 'ਗਯਾਤਾ' ਤੇ 'ਗੇਯ' ਦਾ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਪਰ ਇਹ ਵਜਦ ਦੀ ਹਾਲਤ ਸੂਫ਼ੀ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਤਾਰੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਜਿਹੜੇ ਸੂਫ਼ੀ ਚਿੰਤਕ ਫ਼ਨਾ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸੂਫ਼ੀ ਮਕਾਮ ਕਰਾਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਤਿ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਨ ਸੰਤਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਵਧੇਰੇ ਗੰਭੀਰ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਬ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਦੇਰ ਮਗਨ ਰਹਿਣ ਬਾਅਦ ਪੁਗਿਆ ਹੋਇਆ ਸਾਧਕ ਮੁੜ ਹੋਸ਼ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਵਜਦ ਦੇ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਮਾਨੋ ਕੱਟੇ ਗਏ ਸਨ, ਹੋਸ਼ ਪਰਤ ਆਉਣ ਉੱਤੇ ਉਹ ਦੋਬਾਰਾ ਵਾਪਸ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਬਦਲ ਕੇ ਆਤਮਿਕ ਬਣ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਣ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਬ ਤੋਂ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਹਸਤੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ; ਵਜਦ ਵਿਚ ਕਰਤਾ ਤੇ ਕਿਰਤਮ ਦਾ ਭੇਦ ਮਿਟ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੋਬਾਰਾ ਹੋਸ਼ ਪਰਤਣ ਵੇਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਰਤਾ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਿਰਤਮ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਵੱਖਰਾ ਭੀ । ਇਸ ਦੂਹਰੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਚਿਲਕੁਲ ਇਦਰਸ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ 'ਇੱਤਿਹਾਦ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਧਾਰਣ ਤਜਰਬੇ ਨੂੰ 'ਸਹਵ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਵਜਦ ਨੂੰ 'ਸੁਕਰ' ਤੇ ਵਜਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਹੋਸ਼ ਨੂੰ 'ਅਲ ਸਹਵ-ਅਲ-ਸਾਨੀ' ਜਾਂ ਸਹਵ-ਅਲ-ਜਾਮੀ।[2]

ਤੀਜੀ ਅਵਸਥਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਥਾਈ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇੱਤਿਹਾਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਲੌਕੋਸ ਵਾਲੀ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਰੱਬ ਨੂੰ ਅਥਾਹ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਲੜ ਹਰ ਵਕਤ ਫੜੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਸੂਫ਼ੀ ਇਸ ਵਿਚ ਨਮਾਜ਼ ਤੇ ਸ਼ਰਅ ਦੇ ਹੋਰ ਨੇਮ ਭੀ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਬੱਕਾਅ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਜੋ ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਇਸ ਸਮਨਵੈ ਦਾ ਬਹੁਤ ਮਹਤਵ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਲੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੋਣਾ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾ ਸਾਧਕ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਖੁਲ੍ਹਣ ਬਾਅਦ ਜਗਤ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਨਾਤਨੀ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖੀਏ ਤਾਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਆਏ ਹੁਕਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਮਝ ਜਲਦੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅੱਲਹ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇਕ ਸਰਲ ਕਥਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਇਕੋ ਮਰਜ਼ੀ ਹੇਠ ਹੈ, ਦੂਜੀ ਕੋਈ ਮਰਜ਼ੀ ਉਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਤੇ ਖਲੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਜੋ ਕੁੱਝ ਭੀ ਹੈ, ਸਭ ਕੁੱਝ ਦੈਵੀ ਤੇ ਅੱਟਲ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਜੀਉਂ ਰਿਹਾ, ਹਿੱਲ ਰਿਹਾ

1. R.Nicholson, op.cit., p. 14, There can be no doubt that the experience of 'fana', the passing away of consciousness in mystic union, is consistent with belief in a personal God, though the same experience may equally well serve as a basis of pantheism . When it is conceived as an end in itself, a Nirvana in which the illusion of personality is extinguished for ever. That some Sufis have so conceived it I am ready to admit. In the third century A.H., the negative doctrine of 'efana' was taught by the famous Persian sufi Bayazid of Bistam ,while the positive view -that the ultimate goal is not death to self(fana) but life in God (baqa) was maintained by Abu Said Al Kharaz and since his time is often adopted by 'sufis' who acknowledge the obligation of the Mohammadan religious law.

2. Ibid., p.

ਤੇ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ।[1] ਵਿਸਮਿਤ ਸਾਧਕ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਕੁੱਝ ਦੈਵੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਨਾ ਸੂਫ਼ੀ ਨੂੰ ਫ਼ਨਾ ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਮਿਟ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਅਨਲਹੱਕ ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੱਲਹ ਨਾਲ ਉੱਕਾ ਅਭੇਦ ਦੱਸਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬੱਸ ਇਹੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਕੁੱਝ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹੈ ਤੇ ਮੈਂ ਭੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਖ਼ੁਸ਼ ਹਾਂ। ਹਕੀਕਤ ਵਿਚ ,ਰਜ਼ਾ ਅੱਗੇ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਸਿਰ ਨਿਵਾਉਣਾ, ਇਸ ਦੀ ਪੱਕੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਮੁਕਾਮਾਤ ਵਿੱਚੋਂ ਅੰਤਲੇ ਮਕਾਮ 'ਵਸਲ' ਵਿਚ ਭੀ ਰਜ਼ਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਧਾਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[2] ਜੇ ਸੂਫ਼ੀ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਕਰਤਾ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਜਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਭ ਕੁੱਝ ਇੱਕੋ ਅੱਲਹ ਹੀ ਕਰਣਹਾਰ ਹੈ ਤਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਜੋ ਕੁੱਝ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅੱਲਾਹ ਦਾ ਕਰਾਇਆ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੱਲਾਹ ਨੂੰ ਇੱਕਲਾ ਕਰਣਹਾਰ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੱਲਹ ਨਾਲ ਬਰਾਬਰੀ ਵਰਗੇ ਕਥਨਾਂ ਤੋਂ ਭੀ ਬਚਾਉ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

---

1. Ibid., p. 11-12 "In the Koran...Allah is described as infinitely trans-cendent Being who acts and feels like a human person. He can be pleased, displeased, besought, trusted, even loved. He has religious value. But Mohammad's concept was theologically indefensible. It had to be hardened into a dogmatic scheme and the upshot may be stated in a few sentences culled from an authoritative article by Prof. Macdonald. "The situation," he says, "decreed that more and more precisely the starting point should be the absolute unity, ~~intend~~ internal and external, of Allah and the representation of that unity as a tremendous will. Allah could suffer no changes, could experience no emotions, Sorrow, pity, love, desire, could ~~experience no part~~ ~~emotion~~ have no part in Him. When He acts, it is not because of any action and reaction of motive and purpose with Him. It is by simple artitrary Will."

ਇਹ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਧਾਂਤ ਕੱਢਣ ਵੇਲੇ ਕਿਵੇਂ ਜੀਉਂਦੇ [illegible] ਸਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਹੱਡੀਆਂ ਕੱਢਣ ਵਰਗਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੱਲਹ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਵਿਆਖਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇੱਛਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪੁੰਜ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਇੱਛਾ-ਸ਼ਕਤੀ (ਹੁਕਮ) ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਨਿਹਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਨਦਰ ਅਰਥਾਤ ਮਿਹਰ ਜਾਂ ਦਇਆ ਦੀ ਭੀ ਹਾਮੀ ਭਰੀ ਹੈ। ਹੁਕਮ, ਦਇਆ ਤੇ ਕਰਮ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਏਕਤਾਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੀਆਂ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਉਲਝਣ ਹੋਵੇ ਪਰ ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ।

2. J.A.Subhan, op.cit., p.72, Wasl, Union....in which the mystic as it were sees God face to face, This stage preceeds the final experience of 'fana-wa-baqa'..Wasl is also the stage of satisfaction, which is defined as 'the acquiescence of the heart in God's decision and the agreement of the heart with what he wills-chooses" and again, "satisfaction is the acceptance of God's decision with Joy (Al-Qushayri, Risala, p.117).

ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਅੱਲਹ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁਖਤਾ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ੋਰ[1] ਹੈ। ਹੁਕਮ, ਤਵੱਕੁਲ ਤੇ ਰਜ਼ਾ ਦੀ, ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤਣ ਵਾਲੇ ਸੂਫ਼ੀ, ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਵਾਣ ਰਹੇ ਹਨ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤਣ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤੀਆਂ ਜਾਂ ਫ਼ਨਾਵਾਦੀਆਂ ਵਰਗੇ ਕਥਨਾਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਰਹੇਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਵਜਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਹੁਕਮ ਤੇ ਰਜ਼ਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਉਹ ਹੀ ਜੀਅ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅੰਦਰੋਂ ਹਰ ਵਕਤ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਹੇ ਤੇ ਇਉਂ ਉਹ ਹੀ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ (ਵਜਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ) ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੋਵੇ। ਭਾਵੇਂ ਸੱਚ-ਖੰਡੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਮੁਖ-ਅੰਗ ਅਰਸ਼ੀ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਆਗਿਆਕਾਰਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਤਦੇ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੇ ਪਹਿਲੇਂ ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਲਗ ਚੁੱਕੀ ਹੋਵੇ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਸ ਨੂੰ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ 'ਨਿਰੰਕਾਰ' ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਤੇ ਬਾਹਰ ਦੋਵੇਂ ਪਾਸੇ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਅੰਦਰ ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਬਾਹਰ ਉਸਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ, ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਹੇਠ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸੱਤਾ ਭਾਸਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਗੁਰੂ-ਜੋਤਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜੋ ਸਾਧਕ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਗੁਰੂ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ, ਭਰਤਾ ਤੇ ਹਰਤਾ ਭੀ। ਵਜਦ ਜ ਜਾਂ ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਇਸ ਸੱਚ ਦਾ ਸੁੰਨਰੂਪ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਾ ਨਿਜੀ ਗੁਰੂ ਹੈ, ਨਾ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ, ਉਹ ਕੇਵਲ ਅੱਟਲ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦੇ ਕਰਤਾਰੀ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਲਈ ਹੀ ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਜੋ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਵਿਕਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਫ਼ਤਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉੱਥੇ ਉਸ ਦੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਦਾ ਆਧਾਰ 'ਰਾਮ' ਨਾਲ ਅਥਾਹ ਪ੍ਰੇਮ ਹੈ, ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਹ ਹੁਕਮ ਦੀ ਜੋ ਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰੇਮ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਇਹ ਗਿਆਨ ਤੇ ਨਿਸਚਾ ਭੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਜਿਸ ਹੁਕਮ ਦੇ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਹੇਠ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਤਾਬਿਆਦਾਰੀ ਕਰਨ

---

1. Ibid., p.71, Haqiqat, reality...the heart is now illumined with the true nature of God. The aspirant, as he learns the true Nature of God learns to excercise tawakkal, dependence upon God. According to Al Ghazali tawhid and tawakkul are inseparably related ...He uses the Quran to establish this view and quotes sura 29.65...Al Ghazali says," Know that twakkul is a sort of faith(iman) and faith is made up of knowledge(ilm), state(hal) and practice(amal); so too is tawakkul"(Ihya 'ul 'ulum, Vol.IV), pp.211.15 Cario ed.1346 A.H.)

ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਭਲਾ ਹੈ।[1] ਫ਼ਨਾਵਾਦੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਾਲੇ ਵਜਦ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਹੁਕਮ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਉਪ-ਭਾਵਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਨਾਲ ਘੱਟ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਨਾਲ ਵੱਧ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਸੀ ਫ਼ਨਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉੱਕਾ ਉਪਰਾਮਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਵੇਖਦੇ।

6.

ਫ਼ਨਾ ਤੇ ਬਕਾਅ, ਲੋਗੋਸ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰੂਹਾਨੀ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਉੱਤੇ ਜੋ ਵਿਵੇਚਨ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਤਕ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਦੇਣ ਲਈ ਕਈ ਇਸ਼ਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਹਨ ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ, ਡੂੰਘਾਈ ਤੇ ਨਿਖਾਰ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੇ ਸੱਤਵੇਂ ਤਬਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦ ਸਾਧਕ ਸੱਤਵੇਂ ਤਬਕ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਮਨ ਤੋਂ ਨਿਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪੇ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਆਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ, ਬੇਅੰਤ ਗਿਆਨ ਤੇ ਬੇਅੰਤ ਆਨੰਦ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜਾਂ ਪਰਮਤਾਮਾ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੋਵੇਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੂਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਆਤਮਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਸੋਮਾ ਭੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[2] ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਪਾਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕਈ ਦਰਜੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਰਜਿਆਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਵੇਦਾਂਤ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਚੇਤਨਾ ਹੋਰ ਕਈ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਿਵਾਏ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਉਸ ਮੁੱਢਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਜਦੋਂ ਜਦੋਂ ਹਾਲੇ ਰਚਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਈ। ਉਹੀ ਅਵਸਥਾ ਹੁਣ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ "ਮਹਾ ਚੇਤਨਯ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੁੰਨ ਤੇ ਫ਼ਨਾ ਨਾਲ ਭੀ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

---

1. R.Nicholson, op.cit., p. 56, Spinoza it will be remembered, thought that through acquiscence in the Universal order based upon knowledge of what it is and what is our place therein, we enjoy that liberty which the man who is passions' slave can never have. According to him, real freedom consists in knowledge of the detrmining causes of our actions. The religious counterpart of this doctrine is Jallaluddin's assertion that freedom in the full sense of the term belongs to the man who loves God so perfectly that his will is one with the Divine Will, in that unity of feeling the antithesis of freedom and unity disappears.

2. Mehar Baba, op.cit., p.118.

ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਨੇ ਫ਼ਨਾ ਦੇ ਦੋ ਦਰਜੇ ਦੱਸੇ ਹਨ-ਫ਼ਨਾ ਤੇ ਫ਼ਨਾ ਫ਼ਿੱਲਾਹ। ਫ਼ਨਾ ਉੱਕੀ ਖ਼ਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਤੇ ਫ਼ਨਾ ਫ਼ਿੱਲਾਹ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ "ਮੈਂ ਰੱਬ ਹਾਂ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਜ਼ਜ਼ੂਬੀਅਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਮਜਜ਼ੂਬ ਨੂੰ "ਬ੍ਰਹਮ-ਭੂਤੀ" ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਵੇਦਾਂਤ ਨਾਲ ਫ਼ਨਾ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਫ਼ਨਾ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਸੁੰਨ ਉੱਤੇ ਇਕਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਹਾਨ ਤੇ ਨਿਰਪੇਖ ਸੁੰਨ ਕੇਵਲ ਇਕ ਪਲ ਭਰ ਲਈ ਉਸ ਵਕਤ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸਤਿ ਗ਼ੁੰਮ ਹੋਣ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਤਿ ਨੇ ਹਾਲੇ ਉਸ ਖ਼ਲਾਅ ਨੂੰ ਭਰਿਆ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਭਰਨ ਨਾਲ"ਮੈਂ ਰੱਬ ਹਾਂ" ਵਾਲੀ ਦਸ਼ਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਹੈ।

ਬਾਬਾ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਫ਼ਨਾ, ਦੈਵੀ ਸੁਖੋਪਤੀ ਵਿਚ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਸਮੇਤ। ਫ਼ਨਾ-ਫ਼ਿੱਲਾਹ ਜਾਗਣਾ ਹੈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ। ਫ਼ਨਾ-ਫ਼ਿੱਲਾਹ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਚੇਤਨ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਆ ਸਮਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਜੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਕਥਨ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਭੀ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਭਾਵਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਭੇਦ ਦੱਸਿਆ ਸੀ। ਫ਼ਨਾ-ਫ਼ਿੱਲਾਹ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾਲ ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਪਹਿਲੀ ਰੂਹਾਨੀ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਅੰਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅੰਤ ਸੱਤਾਂ ਤਬਕਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਮੰਜ਼ਿਲ ਤਾਂ ਆ ਗਈ ਪਰ ਹਾਲੇ ਪੂਰਣਤਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲੀ।

ਫ਼ਨਾ-ਫ਼ਿੱਲਾਹ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਰੱਬ ਹੋ ਗਿਆ ਤੇ ਰੱਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਗਿਆ ਪਰ ਹਾਲੇ ਉਹ ਰੱਬ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ।

ਦੂਜੀ ਯਾਤਰਾ ਬਕਾਅ ਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਅਨੰਤ ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸਾਧਾਰਣ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਮੈਂ ਰੱਬ ਹਾਂ" ਵਾਲੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਬਕਾਅ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਰੱਬ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਥਿਰ ਹੋਣਾ। ਇਸ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਸੁਲੂਕੀਅਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਨਾਂ ਆਤਮ ਪ੍ਰਤਿਸਥਾਨ ਹੈ। ਬਕਾਅ-ਨਿਵਾਸੀ ਮਨੁੱਖ ਅਸਲ ਸਾਲਿਕ ਹੈ। ਮਜਜ਼ੂਬੀਅਤ ਅਨੰਤ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਸੰਖੇ, ਸੁਲੂਕੀਅਤ ਦੈਵੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਟਿਕੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਸਥਿਰ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਕਾਅ ਨੂੰ ਬਕਾਅ-ਬਿੱਲਾਹ ਭੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਲਿਕ ਸਤ-ਚਿਤ-ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਮਾਣਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੰਚਿਤ ਭੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਜਿਸ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਫ਼ਨਾ-ਫ਼ਿੱਲਾਹ ਤੇ ਬਕਾਅ-ਬਿੱਲਾਹ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵਾਰੀ ਵਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਮਜਜ਼ੂਬ ਸਾਲਿਕ ਜਾਂ ਸਾਲਕਿ ਮਜਜ਼ੂਬ (ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਪਰਮ ਹੰਸ) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਗਨਤਾ ਤੇ ਹੋਸ਼ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੇਠਲੇ ਤਬਕਾਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਵਾਪਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਦੀ ਸਾਧਕ ਸੰਬੰਧਿਤ ਤਬਕ ਦੀ ਜਾਦੂ-ਖਿੱਚ ਵਿਚ ਮਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਦੀ ਨਿਕਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਸਾਧਕ ਕਿਸੇ ਤਬਕ ਦੀ ਵਚਿੱਤਰਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਾ ਹੋਵੇ ਉਹ ਉਸ ਤਬਕ ਦਾ ਸਾਲਿਕ ਹੈ। ਸਤਵੇਂ ਤਬਕ ਦੀ ਦੂਹਰੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਤੁਰੀਆ ਪਦ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਸੰਗਮ(Divine Junction of Reality) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਡਾ ਖਿਆਲ ਹੈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿਚ ਹਰ ਖੰਡ ਦੇ ਸਾਲਿਕ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਮਜਜ਼ੂਬ ਦਾ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਭੀ ਉਹ ਬਕਾਅ-ਬਿੱਲਾਹ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਸਾਲਿਕ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਫ਼ਨਾ-ਫ਼ਿੱਲਾਹ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਤੇ ਝੂਠੀ ਮੈਂ ਦੀ ਥਾਂ ਅਸੀਮ ਤੇ ਸੱਚੀ ਮੈਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਸੀ। ਬਕਾਂ-ਬਿੱਲਹ ਅਵਸਥਾ ਉਤੇ, ਅੰਤਰ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਪੱਕੀ ਹੋਈ ਚੇਤਨਾ, ਸਥਿਰ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਇਸ ਮੈਂ ਉਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ "ਮੈਂ" ਅਸਲ ਤੇ ਅਸੀਮ ਹੈ —ਇਥੇ ਮਨ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ. ਮਨ ਹੈ, ਸ਼ਕਤੀ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਅਸੀਮ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਵੈਰਾਟ ਜਾਂ ਮਹਾਂ-ਕਾਰਨ ਸਰੀਰ ਹੈ।[1] ਪਰ ਬਕਾਂ-ਬਿੱਲਹ ਵਿਚ ਸਾਲਿਕ ਸੀਮਿਤ "ਮੈਂ " ਭੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ-ਸੀਮਿਤ ਮਨ, ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ। ਇਕੋ ਚੇਤਨਾ ਇਕੋ ਵਾਰੀ " ਮੈਂ ਰੱਬ ਹਾਂ" ਤੇ "ਮੈਂ ਮਨੁੱਖ ਹਾਂ " ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਭੀ। ਇਹੋ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾਧੀ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਹੁਣ "ਮਨੁੱਖ-ਰੱਬ" ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਪੂਰਣਤਾ ਹੈ।

ਬਕਾਂ-ਬਿੱਲਹ ਦੂਜੀ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਅੰਤ ਹੈ।

ਤੀਸਰੀ ਯਾਤਰਾ "ਕੁਤਬੀਅਤ" ਦੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਪੂਰਨ ਪਦਵੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚੇ ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨਾਂ ਦਰਜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ।

1. ਕਾਮਿਲ (The Perfect One)
2. ਅਕੱਮਲ (The Most Perfect One)
3. ਮੁਕੰਮਿਲ (The Supremely Perfect One)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਵਸਥਾ-ਭੇਦ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਭ ਲਗਾਤਾਰ ਅੱਟਲ ਸੱਚ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਦਰਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ। ਕਾਮਿਲ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਗਾ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਕੱਮਲ ਕਈਆਂ ਨੂੰ, ਮੁਕੰਮਿਲ ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ[2] ਨੂੰ ਭੀ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਤਬੀਅਤ

bid.,p.130,The consciousness of the false limited"I",which was there before a,matured through the process of involution,and the limited false"I" was laced by the real unlimited "I" in fana-filah.In Baqa-Billah this matured onsciousness is now focussed once again and is fixed on the "I" as the real imited'I',on the mind as Universal Mind,on energy as Unbounded Energy on the body as the Universal Body called the "maha-Karan-Sharir".An portant fact must be noted here:-that in the state of Baqa-Billah ultanously the same consciousness is also focussed and fixed on the limited ,mind,energy and body,wherefore the Salik consciously experiences the se as falsity with the false,and the Real as Reality with the Real.

Ibid.,p.131,A Mukammil can make all creation God-realized if he wishes. creation means all human beings and everything that is in creation from a rticle of dust to an elephant.But a Mukammil will never wish to do so ause carrying out of such a wish would mean the end of cosmic Illusion he whole creation).To put an end to cosmic illusion would amount to putting end to the divine play. And to end the divine play would go against the

Contd...

ਦੇ ਦਰਜੇ ਵਿਚ ਹਨ। ਮਜਜ਼ੂਬਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅਨੰਤ ਗਿਆਨ, ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਾਲਿਕਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕਤਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂਅੱਗੇ ਵੱਧ ਕੇ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਦੇ ਭੀ ਹਨ। ਇਹ ਭੀ 'ਮਨੁੱਖ-ਰੱਬ' ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁਤਬ ਜਾਂ ਸਤਿਗੁਰੂ(Perfect Master) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨੋਂ ਮਾਇਆ ਰੂਪੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਮਾਣ ਕੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਭੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮੁਕਾਮਿ ਮੁਹਮੰਦੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਭੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਪੂਰਨ ਪੁਰਖ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸਭ ਬ੍ਰਹਮੰਡਾਂ, ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਤਬਕਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ "ਇਕ ਤੇ ਸਰਬੱਤ" ਦਾ ਜੀਵਨ ਇੱਕਠਾ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ।[1] ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੇ ਵਰਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਕਈ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਗੂੰਜ ਸੁਣਾਈ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।

ਚੋਥੀ ਯਾਤਰਾ ਕੁਤਬ ਦੇ ਚੋਲਾ ਤਿਆਗ ਜਾਣ ਬਾਅਦ ਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮੁੜ ਫ਼ਨਾ-ਫ਼ਿੱਲਹ ਦੀ "ਮੈਂ ਰੱਬ ਹਾਂ" ਵਾਲੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਹੁਣ ਨਿਰੰਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਇਹ ਬਕਾ-ਬਿੱਲਹ ਨਾਲ ਵਾਰੀ ਨਹੀਂ ਵਟਾਉਂਦੀ। ਇਹੀ 'ਅਹਿਦੀਅਤ ' ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਨਿਰਗੁਣ ਜਾਂ ਸੁੰਨ-ਦਸ਼ਾ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੁਤਬ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਭਾਵ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਚਾਹੇ ਉਹ "ਮੈਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹਾਂ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਆਮ ਲੋਕ ਜਦ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਤਿਆਗਣ ਵੇਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਾ ਵਸਿਆ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਅਵਤਾਰ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਮਸੀਹ ਜਾਂ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਲਿਖਦੇ ਭੀ ਹਨ) ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਵਤਾਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਹੀ ਭਾਰਤੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਪਰਮ ਪਦਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਆਵਾਗਵਨ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਕਾਸ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ। ਉਹ "ਪਰਮਾਤਮਾ -ਮਨੁੱਖ" ਹੈ ਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪੁਰਸ਼-ਪੁਰਾਤਨ ਹੈ ਜਾਂ ਉੱਚੇ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਹਸਤੀ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਆਕਾਰ ਕਿਸੇ ਕੁਤਬ ਜਾਂ ਸਤਿਗੁਰੂ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਵਤਾਰ ਯੁਗ-ਪੁਰਸ਼ ਜਾਂ "ਸਹਿਬਿਜ਼ਮਾਂ" ਕਹਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਸੰਕਟ ਕਾਲ ਵਿਚ (ਕਿਸੇ ਕਿਸੇ ਜੁਗ ਵਿਚ ਹੀ) ਪਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਵਤਾਰ ਹੀ ਇੱਕਲਾ ਐਸੀ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸਭ ਜੀਵਾਂ, ਵਸਤਾਂ ਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਅਗੇ ਤੋਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਰੂਪ ਸਮਝ ਕੇ ਪਛਾਣਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਉਸ ਦੀ ਪੂਜਾ-ਭਗਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਉਸ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਉੱਤੇ ਤੁਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕੁਤਬ ਸਰੀਰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਮੁੜ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਧਾਰਦਾ। ਅਵਤਾਰ ਹੀ ਮੁੜ ਮੁੜ ਕੇ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਹੀ ਸਭ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਆਧਾਰ ਹੈ।

Contd...very nature or characteristics of God in His original state II when he remains infinitely conscious and simultaneously infinitely unconscious.

1. Ibid.,p.134,He is that "God and man" or Man-God who has brought down the one indivisible eixstence into the Many.He is that Man-God who brought down Independent Reality into Illusion and controls Illusion from the divin office of His Beyond state "Vidnyan Bhumika" or Maqam-e-Mohammadi".

The very life of this Man-God or Perfect Master is the "Sahaj Samadhi".Such a perfect Master is at one and the same time,simultaneously,in all the Universes,and in all the worlds,on all the levels and on all the planes,living the life of "One and the All." His life is that of living and also on particular levels and on particular planes, as every creature,and as an individual of that certain level,and of that particular plane.At the same time, together with living the life of God, He lives the life of man on this earth.

ਖੇਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦਾ ਟੀਕਾ

ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਟੀਕਾ

ਅਸੀਂ ਹਰ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਉਸ ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਟੀਕਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡਾ ਖ਼ਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਜਦ ਤਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੜਚੋਲ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਨਿਰਣੇ ਨਾ ਕਰ ਲਈਏ ਤਦ ਤਕ ਤੁਕ-ਵਾਰ ਟੀਕਾ ਦੇਣੀ ਨਿਸਚਾ ਨਹੀਂ ਉਪਜਾਏਗੀ। ਦੂਜੇ, ਕਈ ਵਾਰੀ ਕਿਸੇ ਇਕ ਖੰਡ ਦੇ ਮੁੱਢ ਸੰਕਲਪ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਦ ਹੀ ਉਘੜ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਖੰਡ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਟੀਕਾ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਹੀ ਦੇਣੀ ਠੀਕ ਸਮਝੀ ਹੈ।

<u>ਧਰਮ-ਖੰਡ</u>

ਪਉੜੀ 34-(1) ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ ।(2) ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ।
(ਜਿਸ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੇ ਦਿਨ) ਰਾਤਾਂ, ਰੁਤਾਂ ਥਿਤਾਂ ਤੇ ਵਾਰ, ਪਉਣ, ਪਾਣੀ ਅੱਗ ਪਾਤਾਲ (ਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਰਚੇ)।
(3) ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮਸਾਲ।
(ਉਸਨੇ) ਇਨ੍ਹਾਂ (ਸਭ ਦੇ ਸਮੂਹ) ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮ ਕਮਾਉਣ ਦਾ ਖੇਤਰ ਬਣਾ ਕੇ ਟਿਕਾਇਆ ਹੈ।
(4) ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਜੀਅ ਜੁਗਤਿ ਕੇ ਰੰਗ(5) ਤਿਨ ਕੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ ।
ਉਸ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਕਈ ਰੰਗਾਂ ਤੇ ਸੁਭਾਵਾਂ(ਵਿਉਂਤਾਂ) ਦੇ ਜੀਵ (ਵੱਸਦੇ ਹਨ), ਜਿਹੜੇ (ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ) ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਹਨ ਤੇ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ)ਨਾਮ ਬੇਅੰਤ ਹਨ।
(6) ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ। (7) ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ ।
(ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ)ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ(ਨਿਰੰਕਾਰ ਰਾਹੀਂ) ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸੱਚਾ ਨਿਰਣਾਇਕ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਨਿਆਇਸ਼ਾਲਾ ਸੱਚੀ ਹੈ। (8) ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ।
ਉਸ ਸੱਚੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ (ਨਾਮ ਜੱਪ ਕੇ, ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਉੱਚੇ ਉੱਠ ਚੁੱਕੇ ਤੇ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ ਚੁਣੇ ਗਏ)ਪਵਿੱਤਰ ਮਨੁੱਖ (ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਦੈਵੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉੱਤੇ) ਪੂਰੇ ਉਤਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸੋਭਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।
(9) ਨਦਰੀ ਕਰਮਿ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ। (ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ) ਦਇਆਵਾਨ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ (ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ) ਦੀ ਮੁਹਰ ਲਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। (10) ਕਚ ਪਕਾਈ ਓਥੈ ਪਾਇ।
ਉਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ (ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੈਵੀ ਦਇਆ ਦੇ ਪਾਤਰ ਤੇ) ਸ਼ੁਧ ਆਚਰਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ, (ਕਾਲੇ) ਅਧੂਰੇ ਆਚਰਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।
(11) ਨਾਨਕ ਗਇਆ ਜਾਪੈ ਜਾਇ।34।
(ਆਚਰਣ ਦੀ ਪੂਰਣਤਾ ਤੇ ਅਪੂਰਣਤਾ ਦੀ ਨੋਕ) ਸਮਝ ਉਥੇ ਜਾ ਕੇ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਹੇ ਨਾਨਕ !

<u>ਗਿਆਨ-ਖੰਡ</u>

(1) ਧਰਮ ਖੰਡ ਕਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ। (2) ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਕਾ ਆਖਹੁ ਕਰਮੁ।
ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਇਹੋ ਧਰਮ(ਜੋ ਉਪਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ), (ਉਸੇ ਦੀ) ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕਤਾ (ਮੈਂ ਹੁਣ) ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲੱਗਾ ਹਾਂ। (3)ਕੇਤੇ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਕੇਤੇ ਕਾਨ ਮਹੇਸ ।
(ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਰਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ) ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪੌਣਾਂ, ਪਾਣੀ ਤੇ ਅੱਗਾਂ (ਆਦਿਕ ਤੱਤ) ਹਨ ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਕ ਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ

(ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਰੂਪ) ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੇ ਸ਼ਿਵ ਜੀ(ਭਾਰਤੀ ਪੁਰਾਣਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਹੋਏ) ਹਨ।
(4) ਕੇਤੇ ਬਰਮੇ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਅਹਿ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇ ਵੇਸ।
ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮਾ (ਵਰਗੀਆਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ) ਜੋ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ(ਸਦਾ) ਪ੍ਰਵਿਰਤ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ (ਤੇ) ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਂ ਰੰਗਾਂ ਤੇ ਵੰਨਗੀਆਂ ਦੀ (ਰਚਨਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ)
5) ਕੇਤੀਆ ਕਰਮ ਭੂਮੀ ਮੇਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਧੂ ਉਪਦੇਸ।
ਅਨੇਕਾਂ (ਐਸੀਆਂ) ਧਰਤੀਆਂ (ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਜੀਵਾਂ ਉੱਤੇ) ਕਰਮ (-ਫਲ ਦਾ ਨਿਯਮ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ) ਅਨੇਕਾਂ ਸੁਮੇਰ (ਪਰਬਤ ਵਰਗੇ ਉੱਚੇ ਪਹਾੜ ਹਨ ਤੇ) ਅਨੇਕਾਂ ਧਰੂ (ਵਰਗੇ ਭਗਤ ਵੱਸਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਉੱਤਮ ਗੁਰੂਆਂ ਕੋਲੋਂ) ਉਪਦੇਸ਼ (ਲੈ ਕੇ ਪਹਾੜਾਂ ਵਰਗਾ ਅਡੋਲ ਆਚਰਣ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ)।
(6) ਕੇਤੇ ਇੰਦ ਚੰਦ ਸੂਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਮੰਡਲ ਦੇਸ।
ਅਨੇਕਾਂ(ਵਿਸ਼ਾਲ ਆਕਾਸ਼ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ) ਇੰਦਰ(ਰਾਜੇ ਹਨ ਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਅਨੇਕਾਂ)ਚੰਦ ਸੂਰਜ ਹਨ(ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੂਰਜਾਂ ਦੁਆਲੇ ਭੌਣ ਵਾਲੇ ਤਾਰੇ ਤੇ) ਉਪਗ੍ਰਹਿ(ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਪਗ੍ਰਹਿਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਕਿਸਮ ਦੇ) ਇਲਾਕੇ ਹਨ।
(7) ਕੇਤੇ ਸਿਧ ਬੁਧ ਨਾਥ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਦੇਵੀ ਵੇਸ। (ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ) ਅਨੇਕਾਂ (ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਿਖ਼ਰਾਂ ਛੋਹਣ ਵਾਲੇ) ਸਿਧ ਬੁਧ ਤੇ ਨਾਥ ਹਨ(ਤੇ) ਅਨੇਕਾਂ ਦੇਵੀਆਂ (ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ) ਵੇਸ ਹਨ।
(8) ਕੇਤੇ ਦੇਵ ਦਾਨਵ ਮੁਨਿ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਰਤਨ ਸਮੁੰਦ।
(ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ)ਅਨੇਕਾਂ ਦੇਵਤੇ (ਤੇ) ਦੈਂਤ (ਹਨ),ਅਨੇਕਾਂ (ਸੰਤ ਜਾਂ) ਮੁਨੀ (ਹਨ), ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਸਮੁੰਦਰ (ਹਨ ਤੇ) ਅਨੇਕਾਂ (ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੇ ਦੈਂਤਾਂ ਦੇ ਰਿੜਕ ਕੇ ਕੱਢੇ) ਰਤਨ ਹਨ।
(9) ਕੇਤੀਆ ਖਾਣੀ ਕੇਤੀਆ ਬਾਣੀ ਕੇਤੇ ਪਾਤ ਨਰਿੰਦ ।
(ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਉਤਪੱਤੀ ਦਿਆਂ ਸੋਮਿਆਂ ਰੂਪੀ) ਅਨੇਕਾਂ ਖਾਣੀਆਂ(ਹਨ ਤੇ) ਅਨੇਕਾਂ (ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ)ਬਾਣੀਆਂ (ਹਨ),ਅਨੇਕਾਂ(ਹੀ ਮਹਾਨ) ਪਾਤਸ਼ਾਹ(ਤੇ ਛੋਟੇ) ਰਾਜੇ (ਹਨ)।
(10) ਕੇਤੀਆ ਸੁਰਤੀ ਸੇਵਕ ਕੇਤੇ ਨਾਨਕ ਅੰਤੁ ਨ ਅੰਤੁ। (35)
ਅਨੇਕਾਂ (ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਵਿਭਿੰਨ ਝੁਕਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਵੱਖ ਵੱਖ) ਧਿਆਨ(ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਸੇਵਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ) ਅਨੇਕਾਂ ਸੇਵਕ (ਹਨ, ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਰਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਦਾ) ਅੰਤ ਨਹੀਂ(ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ) , ਹੇ ਨਾਨਕ!
ਪਉੜੀ 36-(1) ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨੁ ਪਰਚੰਡੁ।
ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ (ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੇ ਤੇਜ ਦਾ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਬਹੁਤ) ਤੀਖਣ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। (2) ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦੁ ।
ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ)ਸ਼ਬਦ ,ਤਮਾਸ਼ੇ ਤੇ ਕੌਤਕ (ਉਪਜਾਉਂਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਅਤਿਅੰਤ) ਆਨੰਦਦਾਇਕ ਹੈ।

<u>ਸਰਮ-ਖੰਡ</u>

(3) ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ।
ਉੱਦਮ ਦੇ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ (ਮਾਨਸਿਕ)ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ। (4) ਤਿਥੈ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਐ ਬਹੁਤੁ ਅਨੂਪੁ।
ਉਸ ਖੰਡ ਵਿਚ (ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ) ਬਹੁਤ ਅਦੁੱਤੀ ਬਣਾਵਟ ਘੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। (5) ਤਾ ਕੀਆ ਗਲਾ ਕਥੀਆ ਨਾ ਜਾਹਿ। ਉਸ (ਸੁੰਦਰਤਾ) ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ (ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਲਈ) ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।
(6) ਜੇਕੋ ਕਹੈ ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ।
ਜੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਵਰਣਨ(ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ) ਕਰੇ ਤਾਂ ਉਹ ਅਸਫਲ ਹੋਣ ਕਾਰਨ)ਪਿੱਛੋਂ ਪਛਤਾਵੇਗਾ।
(7) ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨਿ ਬੁਧਿ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ (ਕਠਨ ਘਾਲ ਦੁਆਰਾ ਸਾਧਕ ਦੇ) ਅੰਤਹਕਰਣ (ਦੇ ਅੰਗਾਂ) ਵਿੱਚੋਂ ਧਿਆਨ ਪੱਕਦਾ ਹੈ, ਸਮਝ ਡੂੰਘੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤੇ ਨਿਰਣਾ-ਸ਼ਕਤੀ (ਤੇ ਇੱਛਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਬਹੁਤ) ਬਲਵਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

(8) ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ। ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੇ ਸਿੱਧਾਂ ਦੀ(ਅੰਤਹਕਰਣ, ਦੇ ਅੰਗਾਂ
∠ਦੇ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ∠ਬਿਨਾਂ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਣ ਵਾਲੀ) ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

<u>ਕਰਮ-ਖੰਡ</u>

ਪਉੜੀ 37-1) ਕਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰੁ।
ਮਿਹਰ ਦੇ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ(ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮਹਾਨ) ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ (ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ)ਹੈ।
(2) ਤਿਥੈ ਹੋਰੁ ਨ ਕੋਈ ਹੋਰੁ। ਉਸ ਖੰਡ ਵਿਚ (ਸਾਧਕ) ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ) ਦਵੈਤ-ਭਾਵ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
(3) ਤਿਥੈ ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ। ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਪਹੁੰਚੇ ਹੋਏ ਸਾਧਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪੁੰਜ ਹੋਣ ਕਰਕੇ), ਜੋਧੇ, ਮਹਾਂ ਬਲੀ ਤੇ ਸੂਰਮੇ (ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰਦੇ ਹਨ)।
(4) ਤਿਨ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
(5) ਤਿਥੈ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ। ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ(ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ) ਅਨੇਕਾਂ ਸੀਤਾਵਾਂ(ਵਰਗੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਹਰ ਸਮੇਂ ਰਾਮ ਰੂਪੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ)ਗੁਣਾਂ ਵਿਚ (ਜੁੜੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ)।
(6) ਤਾਕੇ ਰੂਪ ਨ ਕਥਨੇ ਜਾਹਿ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ (ਆਤਮਿਕ)ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।
(7) ਨਾ ਓਹਿ ਮਰਹਿ ਨ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ। (8) ਜਿਨ ਕੈ ਰਾਮੁ ਵਸੈ ਮਨਿ ਮਾਹਿ। (ਉਹ(ਜਨਮ) ਮਰਨ(ਦੇ ਚੱਕਰਾਂ) ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੇ, ਨਾ ਮਾਇਆ(ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ) ਭਰਮਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਆਤਮਾ(ਤੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਲੈ ਕੇ ਗਿਆਨ)ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ।
(9) ਤਿਥੈ ਭਗਤ ਵਸਹਿ ਕੇ ਲੋਅ। (10) ਕਰਹਿ ਅਨੰਦੁ ਸਚਾ ਮਨਿ ਸੋਇ। ਕਰਮ-ਖੰਡ (ਦੀ ਅਵਸਥਾ) ਵਿਚ (ਸਾਧਕ ਨੂੰ) ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਭਗਤਾਂ (ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ); (ਉਹ ਭਗਤ ਆਤਮਿਕ) ਆਨੰਦ ਮਾਣ ਰਹੇ(ਦਿੱਸਦੇ)ਹਨ (ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਨਿਰੋਲ ਆਤਮਾ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ।

<u>ਸਚ-ਖੰਡ</u>

(11) ਸਚ ਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ।
ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸੱਚ-ਸਰੂਪ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। (12) ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ।
(ਉਹ ਅਫੁਰ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ) ਸਫੁਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ(ਤੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਮਿਹਰ ਦੁਆਰਾ (ਉਹ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਦੇ) ਕਲਿਆਣ (ਦਾ ਮੰਤਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ)।
(13) ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ। (14) ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ। (ਨਿਰਾਕਾਰ ਸਰਗੁਣ) ਤੋਂ ਉਹ ਸਾਕਾਰ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ)ਅਨੇਕਾਂ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਹਨ। ਜੇ ਕੋਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਕਰਨ ਲੱਗੇ (ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ) ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ।
(15) ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ(16) ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ।
(ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਰਚੀ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਸਾਕਾਰ ਲੋਕ ਹਨ। (ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸਭ ਵਸਤਾਂ ਤੇ ਜੀਵ) ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਿਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ (ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ) ਹੁਕਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
(17) ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ। ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ।
(ਨਿਰੰਕਾਰ ਜਦ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰ ਰਹੀ ਆਪਣੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ) ਵੇਖਦਾ ਹੈ(ਤਾਂ ਇਹ) ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਕੇ ਖੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਕੋਈ ਕਸਰ ਨਹੀਂ)। (ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ) ਕਥਨ ਕਰਨਾ ਲੋਹੇ ਵਤ ਕਰੜਾ(ਔਖਾ) ਹੈ, ਹੇ ਨਾਨਕ !



ਸਾਰੰਸ਼

ਸਾਰੰਸ਼

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ, ਚੌਤੀਵੀ ਤੋਂ ਸੈਂਤੀਵੀ, ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ, ਧਰਮ-ਖੰਡ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ, ਸਰਮ-ਖੰਡ, ਕਰਮ-ਖੰਡ ਤੇ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ-ਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਡਾ ਨਿਰਣਾ ਇਹ ਹੈ:-

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਖਾਸ ਕਰ ਕੇ ਤੇ ਬਾਕੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਇਕ ਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਧਕ ਦਾ ਜੀਵੰਨ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਉਦੇਸ਼ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਪੰਜ ਖੰਡ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਰਜੇ ਹਨ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੱਚ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਪੜਾ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਯਾਤਰੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਤੇ ਤੀਜੇ ਪਾਸੇ ਵਿਸ਼ਵ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੀ ਸੂਝ ਡੂੰਘੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਪੱਖ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਅੰਗ ਹੈ।

ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਭ ਵੱਡੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਛੋਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਫਰਕ ਹਨ ਪਰ ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਾਂਝ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਂਝ ਹਰ ਖੰਡ ਵਿਚ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਅਧਿਅਨ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅੰਗ ਹੈ।

ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਹੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਦ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤੇ ਭੀ ਬਦਲਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਦਲਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਅੰਗ ਹੈ। ਨਿਰਾ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚਾਰਨ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਚਲਾਈ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਪੂਰਾ ਨਿਆਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਮੁੱਢ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪਾਠ, ਵਿਚਾਰ, ਕੀਰਤਨ, ਆਦਿਕ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਉਹ ਡੂੰਘੀ ਲਗਨ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇ ਉਸਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਇਕਾਗਰਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਕੀਰਤਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕਾਗਰ ਚੇਤਨਾ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰ ਖੰਡਾਂ ਦਾਂ ਵਿਕਾਸ ਨਿਰੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਨਹੀਂ, ਇਕਾਗਰ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਜੋ ਵਸਤੂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਭੀ ਮਹਤਵ ਬਹੁਤ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਇਕਾਗਰ ਹੋਈ ਚੇਤਨਾ ਇਹ ਤਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕੀਤੇ ਹਰ ਕਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਇਸ ਨਿਯਮ ਦਾ ਪਤਾ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਫੇਰ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਿਯਮ ਹੋਰ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਉਤੇ ਭੀ ਲਾਗੂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਭੀ ਅਗੇ ਵੱਧ ਕੇ ਸਾਧਕ ਇਹ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਭੀ ਇਸ ਨਿਯਮ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਰੂਪ, ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਿਯਮ, ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਕਰਮ-ਫੱਲ ਦਾ ਨਿਯਮ ਮਨੁੱਖੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਮਾਨੋ ਉਪ-ਨਿਯਮ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤ ਕੇ ਇਸ ਨਿਯਮ ਨੂੰ 'ਧਰੂਮ' ਕਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ "ਧਰਮਸ਼ਾਲ" ਕਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਜੀਵ ਇਸ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ।

ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮਸਾਲ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਦੀ ਪਰਮੁਖਤਾ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਇਹ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਜੀਵ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਕਈ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਸਨਮਾਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਉਥੇ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਭੀ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੁਝਾ ਆਪੇ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਸਭ ਦੀ ਪਰਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਨੇਕ ਕਰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਖ ਤੇ ਬੁਰੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਮਿਲਣਾ ਅਵਸ਼ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਇਕੋ ਤੱਕੜੀ ਦੇ ਪੱਲੜੇ ਹਨ। ਕਰਮ-ਫਲ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਇਹ ਮੰਗ ਹੈ ਕਿ ਸੱਚੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸਭ ਨਾਲ ਨਿਆਂ ਹੋਵੇ। ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਅਰਥ "ਨਿਆਂ" ਭੀ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਲੇਖੇ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਰਤ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰਦੇ ਤੇ ਬੁਰਿਆਈਆਂ ਤੋਂ ਵਰਜਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਵਰਣਨ ਤਕ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਚੋਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਰੰਗਤ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ।

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਉਪਯੋਗੀ ਪੱਖ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਭੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਣਾ ਉਚਿੱਤ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਇਕਾਗਰ ਬਿਰਤੀ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਪਰਖ ਨੂੰ ਅਗਲਵਾਂਢੀ ਸੋਚੇਗੀ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਤੌਖਲਾ ਭੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਕਿਧਰੇ ਬੁਰੇ ਕਰਮਾਂ ਵਿਚ ਪਰਵਿਰਤ ਹੋਣ ਦਾ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਉਹ ਉਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਨਾ ਬਣੇ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਪਰਿਚਿਤ ਕਰਵਾਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਦਾਤਾਰ ਸਰੂਪ ਤੇ ਮਿਹਰਵਾਨ ਗੁਣ ਦੀ ਖਿੱਚ ਭੀ ਪੈਂਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੀ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਾਂਜਿਆ ਰਹੇ। ਨੇਕੀ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਦੁਆ ਕੇ ਆਸ਼ਾਵਾਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਬਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਨੂੰ ਗੁਆ ਲੈਣ ਦੀ ਭੈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਭੈ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਮਨੋਭਾਵ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਰ ਆਤਮੇ ਵਾਰੀ ਵਟਾਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਨੇਕੀ ਤੇ ਬਦੀ ਦੇ ਪਲਟੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਦਰਜੇ ਉਤੇ ਸਾਧਕ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲੋਂ ਡਰ ਦੇ ਭਾਵ ਵਧੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਅਖੀਰ ਉਤੇ ਪੁੱਜ ਕੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਡਰ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਭੈ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਭੈ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਦੂਹਰੀ ਮੰਤਵਕਾਰੀ ਅਧੀਨ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਜਦ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨੇਕੀ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਭੀ ਉੱਤਮ ਭਾਂਤ ਦੇ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਅਰਥ "ਫਰਜ਼" ਭੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਧਕ ਘਰ ਵਿਚ, ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਫਰਜ਼ ਦਿਆਨਤਦਾਰੀ ਨਾਲ ਪੂਰੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਹ "ਸੁਕ੍ਰਿਤੁ" ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਦਸਾਂ ਨੌਹਾਂ ਦੀ ਕਮਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਲਈ ਗੁਰਦਵਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਸੇਵਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਚਲਾਈ ਗਈ ਸੀ। ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਸੇਵਾ ਦੇ ਸਮਨਵੈ ਦੁਆਰਾ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਯਾਤਰਾ ਦੀ ਗਤੀ ਤੇਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦਸਮ ਗੁਰੂ ਦਾ "ਧਰਮ ਚਲਾਵਣ" ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਭੀ ਇਥੇ ਪ੍ਰਕਰਣ-ਵੱਸ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਲੋੜ ਪੈਣ ਉਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਵਰਤਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਭਾਰਤੀ ਮਤਾਂ ਨਾਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਵੇਦਾਂਤੀ ਪੰਜ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲੇ ਅੰਨ-ਮਯ ਕੋਸ਼ ਦੀ ਯਾਦ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅੰਨ-ਮਯ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਹੈ ਤੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਨਾਲ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਇਸ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂਤੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਵੱਲ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਹੈ। ਕਾਰਨਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਰਲ ਕੇ ਵੇਦਾਂਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਸੇਧ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹੀ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਲੱਛਣ ਹੈ।

ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਅੰਗ -'ਯਮ' ਤੇ 'ਨਿਯਮ'-ਭੀ ਨੈਤਿਕ ਤਿਆਰੀ ਦੇ ਦਰਜੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਦਾ "ਆਤਮ-ਸੁਧੀ" ਦਾ ਦਰਜਾ ਭੀ ਅਜਿਹੀ ਤਿਆਰੀ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਮਤਿ ਦੇ ਚਾਰ ਆਲਮਾਂ ਵਿਚੋਂ"ਆਲਮਿ ਨਾਸੂਤ" ਜਾਂ ਪਹਿਲੇ ਮੁਕਾਮ"ਉਬਦੀਅਤ" ਵਿਚ ਸ਼ਰਅ ਦੀ ਸੱਚੀ ਪਾਲਣਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅੱਲਾਹ ਦਾ ਭੈ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਤੇ ਕਰਮ-ਸੁਧੀ ਵਧਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਸੂਫ਼ੀ ਮਕਾਮ "ਇਸ਼ਕ" ਹੈ ਜੋ ਆਤਮ-ਸੁਧੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਤੀਸਰਾ ਸੂਫ਼ੀ ਮੁਕਾਮ"ਜ਼ੁਹਦ" ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਤਪੱਸਿਆ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯੰਤਰਣ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਤਬਕ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਸਥੂਲ ਜਗਤ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਭੀ ਕਦੀ ਕਦਾਈਂ ਸੂਖਮ ਜਗਤ ਦੇ ਝਾਉਲੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਸਕਾਰ ਪਤਲੇ ਪੈਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਕ ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲ ਕਾਂਗ ਉਛਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੈਰਾਗ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਜਨਮ-ਦਾਤਾ ਹੈ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਦਾ ਭੀ। ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਬੌਧਿਕ ਪੱਖ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਨੇ ਭਾਵਕ ਉਤੇ, ਸੇਧ ਸਭ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਹੈ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਿਯਮ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਅਨੁਭਵ ਹੋਇਆ ਸੀ ਉਹ ਹੁਣ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਭ ਭਾਗਾਂ ਤਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਬੇਅੰਤ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਨਿਯਮ ਭੀ ਬੇਅੰਤ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਤੱਤ ਨਾਲ ਹੀ ਨਿਆਂ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਖੰਡੀ ਦੈਵੀ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਇਕ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਉਹ ਉਸ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਨਿਆਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕਰਮ ਕਾਫ਼ੀ ਸ਼ੁਧ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਫ਼ਿਟਕਾਰੇ ਜਾਣ ਦਾ ਭੈ ਨਹੀਂ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਭੈ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹ ਉਸ ਦੀ ਸਵੱਲੀ ਨਜ਼ਰ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸਤਿਕਾਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਥੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਬੈਠਾ ਜਦ ਉਹ ਉਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸਜੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਲਾਹੀ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਅਸੀਮ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਭੂਤ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਭੀ ਇਸ ਨਾਲ ਹੀ ਸਬਿਤ ਹਨ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਉਸ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਉਹ ਵਿਸਮਾਦਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਆਨੰਦ ਭੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਭੀ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਮਹਾਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਦਰਸ਼ਕ ਆਪਣੀ ਤੁੱਛਤਾ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਸਾਧਕ ਦੀ ਹਉਮੈ ਘਟਾਉਣ ਵਾਲਾ ਦਰਜਾ ਹੈ। ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਉਮੈ ਪਤਲੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਵਧਦੀ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਰਚੀ ਬੇਅੰਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੀ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਪਹਿਲੇ ਇਕ ਦੈਵੀ ਮਨ ਦਾ ਫੁਰਨਾ ਹੈ, ਫੇਰ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਅੰਤ ਉਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਾਕਾਰਤਾ ਦਾ ਵਸੀਲਾ। ਇਹ ਸਾਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਇਕ ਤਾਰ ਵਿਚ ਪਰੋਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਿਸੇ ਨਿਸਚਿਤ ਸੇਧ ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਯੋਜਨ-ਯੁਕਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਮਕਾਨਕੀ ਸਿਲਸਿਲਾ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਵਾਲੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋਈ ਸੀ ਹੁਣ ਇਸ ਦੇ ਸੇਧ ਵਾਲੇ ਅੰਸ਼ (Teleology) ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਕ ਜੀਵਤ ਇਕਾਈ ਭਾਸਦੀ ਹੈ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦਾ ਇਕ ਜੀਵਤ ਇਕਾਈ ਵਾਲਾ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂਤੀ "ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼" ਤੇ ਯੋਗ ਦੇ "ਆਸਣਾ" ਤੇ " ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮ" ਵਾਲੇ ਤੀਜੇ ਤੇ ਚੌਥੇ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂਤੀ ਜਦ ਆਪਣੇ ਨਿਜੀ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਇਕ ਮਹਾਨ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਭੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਯੋਗੀ ਭੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਸਣ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਸਰੀਰ ਜਾਂ ਭੌਤਿਕਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਿਕਲ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਹ ਅਨੰਤ ਦੇ ਝਾਉਲੇ ਲੈਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਨੰਦ-ਦਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਾਂਣਾਯਾਮ ਵਿਚ ਜਦ ਸਵਾਸ ਮੱਧਮ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਰ ਘਟਦੀ ਹੈ। ਅੰਨਤ ਤੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਭੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ।

ਈਸਾਈ ਮਤਿ ਦੇ ਤੀਜੇ ਦਰਜੇ "ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼" ਦੀ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਬਿਲਕੁਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਤੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਉਪਜਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਮੁਕਾਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੌਥੇ ਮੁਕਾਮ "ਮਾਰਿਫ਼ਤ" ਦਾ ਤਾਂ ਸੰਬੰਧ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਮਾਰਿਫ਼ਤ ਨੂੰ ਇਲਮੀ ਤੇ ਹਾਲੀ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਸੂਚਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਮੁਕਾਮ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬੌਧਿਕ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਉਹ ਭੀ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਉਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਲ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਆਲਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਲਮਿ ਮਲਕੂਤ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦਾ ਆਚਰਣ ਫਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਰਗਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦੀ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਨਿਵਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਪੱਖ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੇ ਸਤ ਤਬਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੂਜਾ ਸੂਖਮ ਤਬਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੇ ਸਾਧਕ ਦਾ ਉਪਯੋਗੀ ਪੱਖ ਬੜਾ ਸੁੰਦਰ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਣ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀਆਂ ਹਮਦਰਦੀਆਂ ਭੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਉਪਕਾਰੀ ਤੇ ਬੇਗਰਜ਼ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਰਮਲ ਭੈ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਹੁਣ ਉਸ ਦੇ ਉਪਕਾਰਾਂ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬਹੁਤ ਵਧਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਬਿਨਾਂ ਮਜ਼ਹਬ , ਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਨਸਲ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦੇ, ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤ੍ਰ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਕਲਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਭੀ ਸਹਾਇਕ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਤਿੰਨ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੇ ਹਨ —(ੳ) ਉਦੱਮ; (ਅ) ਲਜਿਆ(ੲ) ਆਨੰਦ। ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਫੈਲਾਅ ਕੇ ਤਪੱਸਿਆ ਤਕ ਲੈ ਗਏ ਹਾਂ। ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਕਠਨ ਤਪੱਸਿਆ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਆਤਮ-ਸ਼ੁੱਧੀ ਦੀ ਜੋ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਸੀ ਤੇ ਜੋ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਜਾਰੀ ਰਹੀ ਸੀ ਉਸ ਦਾ ਅੰਤਲਾ ਭਾਗ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਤਿਅੰਤ ਕਠਨਾਈ ਨਾਲ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਉਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਅੰਤ ਤਕ ਸਾਧਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹਉਮੈ ਦੀ ਜੋ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹੀ ਬੱਚੀ ਖੁੱਚੀ ਲੇਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਦੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦੇ ਹਉਮੈ ਨਾਲ ਅਖੀਰੀ ਮੋਰਚੇ ਲਗਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਮੋਰਚੇ ਬਹੁਤ ਸੰਖੇਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਸਾਧਕ ਮਾਨੋ ਇਕ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕੁੰਦਨ ਬਣ ਕੇ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸੁੰਦਰ ਘਾੜਤ ਘੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਖੰਡ "ਰੂਪ" ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ —ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਮਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨਾਲ ਜੂਝਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੇ ਇਕ ਇਕ ਫੁਰਨੇ ਨੂੰ ਸਾਵਧਾਨੀ ਨਾਲ ਤਾੜਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਿਮਰਨ ਜਾਰੀ ਰਖਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਘਣ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਫੁਰਨਿਆਂ ਨੂੰ ਕਰਾਰੇ ਹੱਥੀਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਸ ਦੀ

ਬਿਰਤੀ ਸਿਮਰਨ ਵਿਚ ਇਕਾਗਰ ਹੋ ਕੇ ਪੱਕਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸਦੀ ਬੁੱਧੀ ਹਰ ਫੁਰਨੇ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂਚਦੀ ਹੈ ਤੇ ਅਨੁਚਿਤ ਫੁਰਨਿਆਂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਖਦੀ ਹੈ, ਤੀਜੇ ਪਾਸੇ ਉਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਬਲਵਾਨ ਹੁੰਦੀ ਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਹਾਮੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਦਾ ਸਾਰਾ ਜ਼ੋਰ ਇਸ ਪਾਸੇ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸੱਚ ਵੱਲ ਹਰ ਕਦਮ ਅੱਗੇ ਹੀ ਵਧਾਈ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਮੁੜਨਾ। ਸੱਚ ਦੀ ਲਗਨ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਪਰਿਸ਼੍ਰਮ ਵਿਚ ਉਹ ਪੂਰੀ ਸਫਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਹਉਮੈ ਦਾ ਪੂਰਣ ਤਿਆਗ ਤੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦੈਵੀ ਮਿਹਰ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਮਿਹਰ ਦਾ ਖੰਡ ਅਗਲਾ ਹੈ। ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਤਪੱਸਿਆ ਕਰਕੇ ਮਿਹਰ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਭਾਵਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤ ਕੇ ਕਈ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਖੰਡ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਜੋ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਏ ਸਨ ਉਹ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁੰਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਧਕ ਵਿਜੋਗ ਦੀ ਕਸਕ ਸਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਹਰ ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਦਿਸਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਹਾਲੇ ਮਾਨਸਿਕ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਉਮੈ ਦੀ ਬਚੀ ਹੋਈ ਲੇਸ ਦਾ ਹੀ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਜਦ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਨਜ਼ਰ ਆਵੇ ਪਰ ਅੰਦਰ ਨਾ ਦਿਸੇ ਤਾਂ ਇਹ ਹਾਲਤ ਉਸ ਪ੍ਰੇਮੀ ਵਰਗੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਪਤਲੇ ਜਿਹੇ ਪੜਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦਿਸਦਾ ਹੋਵੇ ਪਰ ਮਿਲ ਨਾ ਸੱਕੇ। ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਦੁਖਦਾਈ ਹੈ। ਇਹ ਦੁੱਖ ਦਾਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਾਧਕ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨੂੰ ਪਕਾਉਂਦਾ ਤੇ ਮੁਕੰਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜੋ "ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨਿ ਬੁਧਿ" ਦੇ ਘੜੇ ਜਾਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਇਹ ਤਪੱਸਿਆ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ ਤੇ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ "ਸੁਧਿ" ਦਾ ਘੜੇ ਜਾਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਇਹ ਦੈਵੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਦਾ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਇਹਸਾਸ ਦਾ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਜੋਗ ਵਾਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਚੌਥੇ ਈਸਾਈ ਦਰਜੇ "ਰੂਹ ਦੀ ਰਾਤ" ਦਾ ਹੀ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ 'ਜ਼ੁਹਦ' ਦੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਉਚੇਰਾ ਭਾਗ ਇਥੇ ਮੁਕੰਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਲਮਿ ਜਬਰੂਤ ਦਾ ਭੀ ਪੜਾਅ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਮਾਨਸਿਕ ਬਲ ਵਧਦਾ ਹੈ, ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਗ ਸ਼ਕਤੀ-ਸ਼ਾਲੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਬਰੂਤ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਹੈ।

ਵੇਦਾਂਤੀ ਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤੀਸਰਾ ਕੋਸ਼ ਹੈ ਮਨੋਮਯ ਕੋਸ਼ ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਮ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤੀ ਇਸ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਮਨ ਦੀ ਸੁਧਾਈ ਦਾ ਉਲੇਖ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਚੌਥਾ ਵਿਗਿਆਨਮਯ ਕੋਸ਼ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਇਛਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਬਲਵਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੈ। ਇਹ ਭੀ ਸਰਮ-ਖੰਡ ਦਾ ਹੀ ਭਾਗ ਹੈ। ਕੋਸ਼ਾਂ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਖਿਆਕਾਰ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਉਚੇਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਧੂਹ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਸੇਧ ਵਲ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਿਸ ਸੇਧ ਦੀ ਟੂਹ ਲੱਗੀ ਸੀ ਹੁਣ ਉਸ ਦੇ ਲੱਛਣ ਸਾਫ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਪਾਤੰਜਲ ਯੋਗ ਦਾ ਪੰਜਵਾਂ ਅੰਗ ਪ੍ਰਤਿਯਾਹਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਇੰਦ੍ਰਿਆਂ ਵੀ ਮੋੜ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਜਾਣੋਂ ਵਰਜ ਕੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਕਰਨਾ। ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਰੁੱਖ ਕਰ ਕੇ ਧਿਆਨ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ

ਪਰਖਦਾ ਤੇ ਸੋਧਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ।

ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਇੰਨਾ ਰੁਝਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਵਲ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ, ਜਿਵੇਂ ਤਪਸਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ।

ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮਿਹਰ ਦਾ ਖੰਡ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਰਮ-ਖੰਡੀ ਪਰਖ ਵਿਚੋਂ ਪੂਰਾ ਉਤਰਿਆ ਸਾਧਕ ਮੁੜ ਦੈਵੀ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਹਉਮੈ ਉੱਕਾ ਮਿਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਅਸੀਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਤੇ ਮੁਕੰਮਲ ਫਤਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਉਹ ਜੋਧਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਆਤਮਿਕ ਸੂਰਮਤਾ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਸੂਰਮਾ ਭੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਹਾਨ ਕਾਰਨਾਮੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਦੈਵੀ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਇਕ ਅਰਥ ਇਹ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਹਰ ਸਮੇਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਗੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਚੁੰਬਕ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਿੱਚਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਐਸੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਰੀਆਂ ਉਚੇਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਚੁਕੀਆਂ ਹਨ। ਹੁਣ ਵਿਸ਼ਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਵਲ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਵਧ ਰਿਹਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਤੇ ਪੂਰਣਤਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਸਥਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦਾ ਅਸਥਾਈ ਸੀ। ਉਹ ਹੁਣ ਹੇਠਾਂ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਬਖਸ਼ਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਾਈਂ ਦੇ ਦਰ ਪਰਵਾਣ ਪੈ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਮਰ ਤੇ ਅੱਟਲ ਹੈ।

ਕਰਮ-ਖੰਡੀ ਸਾਧਕ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਕਦੇ ਕਦੇ ਧੁਰੋਂ ਆ ਕੇ ਜਗਤ ਦੇ ਤਾਰਨਹਾਰ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਇਕ ਅਰਸ਼ੀ ਸਤਿਸੰਗ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜਗਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਉਹ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤ ਸੱਚੀ ਭਾਸਦੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਆਤਮਿਆਈ ਹੋਈ, ਆਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਬਣੀ ਹੋਈ। ਇਸੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਇਉਂ ਭੀ ਕਥਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਰ ਵਸਤ ਅਨੰਤ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋਬਾਰਾ ਬੇਅੰਤਤਾ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਜੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਨੂੰ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਖੰਡ ਮੰਨੀਏ ਤਾਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਦਾ ਸਰੀਰ, ਪ੍ਰਾਣ, ਮਨ, ਬੁੱਧੀ, ਸਭ ਆਤਮਿਆਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕੁੱਝ ਭੀ ਕੋਝਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਸਭ ਕੁੱਝ ਸੁੰਦਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਕੁੱਝ ਭੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਕੁੱਝ ਅਬਨਾਸ਼ੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸਤਿ ਖ਼ਤਮ ਹੈ, ਸਤਿ ਦਾ ਰਾਜ ਹੈ। ਸਭ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਜੜ੍ਹ ਕੁੱਝ ਭੀ ਨਹੀਂ। ਸਾਰੇ ਪਾਸੇ ਆਨੰਦ ਹੈ, ਦੁੱਖ ਕਿਤੇ ਭੀ ਨਹੀਂ।

ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੱਖੋਂ ਸੱਚ-ਖੰਡ ਸਾਧਕ ਦੀ ਉਸ ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਉਸ ਅਵੱਸਥਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੇ ਭੀ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਤਿਆਗ ਕੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਸਮਾਧੀ ਖੁਲ੍ਹਣ ਸਮੇਂ ਜੋ ਪਹਿਲਾ ਫੁਰਨਾ ਉਸ ਅੰਦਰ ਜਾਗਿਆ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਓਮ ਜਾਂ ਓਅੰਕਾਰ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕੋਈ ਅਜ਼ਲੀ ਨੂਰ ਜਾਂ ਜੋਤਿ। ਇਹ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਰਗੁਣ ਹੋਣ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸਰਗੁਣ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਸਾਕਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ, ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਸਰਗੁਣ ਹੋਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਜਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਦੇ ਸੰਧੀ-ਬਿੰਦੂ ਦਾ। ਇਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸਰਗੁਣ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਭੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਵੱਲ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਸੇਧ ਭੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੇਧ ਦਾ ਸਦਕਾ ਇਹ ਗੁਰੂ ਹੈ। ਇਹੀ ਅਰਸ਼ੀ ਗੁਰੂ, ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ- ਜਾਂ ਗੁਰਜੋਤਿ ਹੈ।

ਇਹ ਗੁਰ-ਜੋਤਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਜਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਹ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਦਾ ਨਿਰਾਕਾਰ ਰੂਪ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਗੁਰੂ ਹੈ। ਜਦ ਇਹ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗੁਰੂ ਪਰਗਟਦੇ ਹਨ। ਜਗਤ ਇਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਉਪਜਦਾ ਤੇ ਵਿਕਸਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪ ਜਗਤ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਪਰਿਵਰਤਣ -ਯੁਕਤ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹਸਤੀ ਅੱਟਲ ਤੇ ਅਕਾਲ ਹੈ। ਜਦ ਇਹ ਆਪਣੀ ਰਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਯੋਜਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮੇ ਵਸਦੀ ਚਾਹਿਆ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਅਨੰਦਮਯ ਕੋਸ਼ ਦਾ ਜੋੜ ਹੈ। ਯੋਗ ਦੀ ਸਮਾਧੀ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਹੈ ਤੇ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਸੱਚ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਇਹ ਖੁਲ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਸ਼ਾ ਫਨਾ ਤੋਂ ਬਕਾਅ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੀ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਇਸ ਨੂੰ ਏਕਤਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਕਰਮ-ਖੰਡ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੈ।

<u>ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ</u>

ਪੁਸਤਕ-ਸੂਚੀ

ਪੰਜਾਬੀ

1. ਉਤਮ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਵੱਡੇਰਾ ਜਪੁ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
2. ਅੱਡਣ ਸ਼ਾਹ, ਪਾਰਸ ਭਾਗ(ਸੰਪ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ), ਲੁਧਿਆਣਾ, 1952.
3. ਸਰਦੂਲ ਸਿੰਘ ਕਵੀਸ਼ਰ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ, (ਸੰਪ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ)ਪਟਿਆਲਾ, 1969.
4. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ,ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ ਸਟੀਕ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1952.
5. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਕਸ਼ਮੀਰ, ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਰਸ਼ਨ, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਲੁਧਿਆਣਾ.
6. ————————, ਆਤਮ ਦਰਸ਼ਨ, ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1963.
7. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ,ਡਾਕਟਰ, ਜਪੁਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1969.
8. ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਗਰਬ ਗੰਜਨੀ, (ਸੰਪ. ਸਰੂਪ ਸਿੰਘ), ਲਾਹੌਰ, 1910.
9. ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ, ਜਪੁ-ਬੀਚਾਰੁ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ,
10. ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, (ਟੀਕਾ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ), ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1951.
11. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ, ਜਪੁ-ਨਿਰਣਯ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1963.
12. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ, ਪੁੰਡਰੀਕ, ਦਿੱਲੀ, 1952.
13. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ, ਸ੍ਰੀ ਜਪੁ-ਨੀਸਾਣ, ਪਟਿਆਲਾ, 1951.
14. ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ, ਜਪੁਜੀ ਸਟੀਕ, ਲੁਧਿਆਣੇ।
15. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1969.
16. ਗੁਲਾਬ ਸਿੰਘ, ਜਪੁ ਪ੍ਰਕਾਸ਼.
17. ਚੋਣਵੀਂ ਬਾਣੀ ਦਸਮ-ਗ੍ਰੰਥ, (ਸੰਪ. ਲਾਲ ਸਿੰਘ), ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1967.
18. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਲੂਜਾ, ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1979.
19. ਜਗਤਾਰ ਸਿੰਘ, (ਸੰਪ.)ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਬਰਨਾਲਾ, 1970.
20. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਜਪੁ: ਸੱਚੀ ਟਕਸਾਲ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1969.
21. ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਜਪੁਜੀ ਸਟੀਕ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1950.
22. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, (ਸੰਪ.) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, (ਭਾਗ 1), ਪਟਿਆਲਾ.
23. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਦਸ਼ਮੇਸ਼ ਦਰਪਣ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1967.
24. —— ,ਨੇਮ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1969.
25. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਜਪੁਜੀ ਸਟੀਕ, ਪਟਿਆਲਾ.
26. ਦਲੀਪ ਸਿੰਘ ਦੀਪ, ਜਪੁਜੀ ਇਕ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1969.
27. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਾਹਿਤੱਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਤੇ ਹੋਰ ਲੇਖ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1968.
28. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਖੁਲ੍ਹੇ ਲੇਖ.
29. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ(ਸੰਪ.)ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1975.
30. ਭਾਨ ਸਿੰਘ, ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਕੀ ਘਾਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1968.
31. ਮਨੀ ਸਿੰਘ, ਟੀਕਾ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ,
32. ਮ੍ਰਿਗੇਂਦ੍ਰ ਸਿੰਘ, 'ਸਤਿ' ਦੇ ਭਾਵਾਰਥ, ਪਟਿਆਲਾ, 1967.
33. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਉਬਰਾ, ਡਾ., ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਖਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਗਿਆਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1952.
34. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਰਤਨ, ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ ਇਕ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1970.

35. ਮੋਹਨ ਦਾਸ ਕਰਮ ਚੰਦ ਗਾਂਧੀ, ਗਾਂਧੀ ਗੀਤਾ, (ਅਨੁ-ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਮੁਸਾਫ਼ਰ), ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1954.
36. ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ, ਸਚਖੰਡ ਦਰਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1959.
37. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਦਿੱਲੀ, 1969.
38. ਰਾਮ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੁਹਜ ਕਲਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1968.
39. —, ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1969.
40. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1969.
41. ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ, ਜਪੁਜੀ (ਅਨੁ-ਸੀਤਾ ਰਾਮ ਬਾਹਰੀ), ਪਟਿਆਲਾ, 1969.
42. ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸਟੀਕ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1950.
43. —, ਗੁਰਮਤਿ ਨਾਮ (ਖਾਲਸਾ ਟ੍ਰੈਕਟ ਸੁਸਾਇਟੀ), ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1960.
44. —, ਰਾਣਾ ਸੂਰਤ ਸਿੰਘ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1951.

-.-.-.-

ENGLISH

1. Abhedananda, Self-Knowledge, Calcutta, 1958.
2. Apte, V.M., All About Vrata in the Rgveda, Poona.
3. Arberry, A.J., Sufism, London, 1950.
4. Banerjee, A.K., Discourses on Hindu Spiritual Culture, New Delhi, 1967.
5. ---, Philosophy of Gorakh Nath, Gorakhpur, 1961.
6. Bose, D.N. Tantras Their Philosophy and Occult Secretes, Calcutta.
7. Brunton, Paul, The Hidden Teaching Beyond Yoga, London, 1956.
8. Buddhism, (Punjabi University), Patiala, 1969.
9. Burckhardt, Titus, An Introduction to Sufi Doctrine, Lahore, 1959.
10. Chella Ram, Japji, New Delhi, 1963.
11. Christianity, (Panjabi University), Patiala, 1969.
12. Coster, Geraldine, Yoga, and Western Psychology, A Comparasion, London, 1957.
13. Darshan Singh, Indian Bhakti Tradition and Sikh Gurus, Chandigarh, 1968.
14. Deussen, Paul, The Philosophy of the Upanishads, Edinburgh, 1919.
15. Eliade, Mircea, Yoga: Immortality and Freedom, (Tr. Trask, Williard R.) London, 1954.
16. Ernest Trumpp's Translation of Sri Guru Granth Sahib, Vol. I, (Ed., Harnam Singh "Ballabh"), New Delhi, 1950.
17. Farid Ud-din Attar, The Conference of the Birds, Mantiq, Ut-Tair, (Tr. Nott, C.S.), London, 1961.
18. Francis, V. Catalina, A Study of the Self Concept In Sankhya and Yoga Philosophy.
19. Gandhi, M.K., An Autobiography, Ahmadabad, 1958.

20. Gibb,H.A.R.,Mohammedanism.

21. Gobind Singh, Guru Nanak the Apostle of Love,New delhi,1969.

22. Greenless, Duncen,The Gospel of the Guru Granth Sahib,Adyar, Madras,1952.

23. Gurbachan Singh Talib,A Study of the Moral Core of Guru Nanak's Teaching,Chandigarh,1970.

24. .----, Guru Nanak His Personality and Vision,Delhi,1969.

25. Gurbachan Singh Bedi, The Psalm of Life, Amritsar,1950.

26. Gurdip Singh Randhawa, and Charanjit Singh, Japji, New Delhi, 1970.

27. Hanumanprasad Podder,The Philosophy of Love, Gorakhpur ,1953.

28. Harnam Singh,The Japji,New Delhi,1957.

29. Hinduism, Panjabi University,Patiala,1969.

30. J.J.Singh, Infinite Bliss, New Delhi.

31. Islam, (Panjabi University)Patiala,1969.

32. Joginder Singh,Sir, Sikh Ceremonies,Chandigarh,1968.

33. Leadebeater,C.W.,The Inner life,Madras,1917.

34. Lillie,William ,An Introduction to Ethics,London,1951.

35. McLeod, W.H.,Guru Nanak and the Sikh Religion,London,1968.

36. Mehar Singh, Japji, New Delhi,1952.

37. Mehar Baba, God Speaks, New York,1955.

38. Mukerjee, R.K.,The Theory and Art of Mysticism,1960.

39. Murti, T.R.V.,The Central Philosophy of Buddhism.

40. Narain Singh,The Jap of the Name, Amritsar.

41. Nicholson,Reynold,The Idea of Personality in Islam.

42. Nikhilananda Sawami,Self-Knowledge of Sri Sankaracharya,Madras, 1962.

43. Otto,Rudolph,Mysticism East and West,USA,1932.

44. — , The Idea of the Holy ,London,1957.

45. Prabhavananda & Cristopher Isherwood,How to know God,The Yoga Aphrorisms of Patanjli,1960.

46. Puran Singh,Japji Sahib,(The Sikh Religious Tract Society), Tran Taran, 1969.

47. Rajeshwarananda,Dawn of Wisdom,1964.

48. Raju, P.T.,Indian Idealism and Modern Challenges,Chandigarh,196

49. Ramacharaka,Yogi, Raja Yoga, Chicago, 1935.

50. Radhakrishnan,S,The Vedanta According to Samkara and Ramanuja London,1928.

51. Sekhon,Sant Singh(Ed).Guru Nanak Today An Anthology.

52. Gupta, Sen, Towards a Theory of the Imagination.

53. Sikhism, (Panjabi University)Patiala.,1969.

54. Sohan Singh,The Seeker's Path, Calcutta,1959.

55. Subhan,J.A.,Sufism Its Saints and Shrines,Lucknow,1960.

56. Taylor, A.E.,Elelements of Metaphysics,London,1924.

57. Teja Singh,The Japji, Amritsar,1964.

58. Triton, A.S. ,Islam.

59. Unamuno, Mighel De., Tragic Sense of Life,(Tr. Grawford Filtch J. E.)U.S.A.,1921.

60. Underhill, Evelyn,Mysticism, London,1957.

61. Vaswani, T.L. Fragments from a Pilgrim's Note Book ,East and West, Series,Poona,July,1957.

62. Verma, S.C.,Guru Nanak and The Logos of Divine Manifestation, New Delhi,1969.

63. Vivekananda,Practical Vedanta,Almora, 1946.

64. Jorunal of Sikh Studies,Guru Nanak Dev University,Amritsar. February,1974.,February1975, February,1976, August,1976; August,1977.

.-.-.-.-